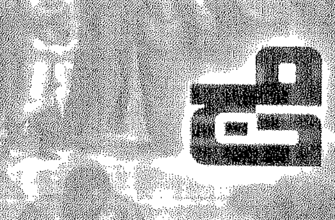
د. هاني يحيى نصري

دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دعوة للدخول

في

تاريخ الفلسفة المعاصرة

صورة الغلاف: لوحة لرفاييل ــ متحف الفاتيكان ــ روما.

الدكتور
هاني يحيى نصري

دعوة للدخول
في
تاريخ الفلسفة المعاصرة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر وال

الطبعة الأولى

1422هـ ـ 2002 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953-427-13-5

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

«قل إن ربي يقذف بالحق علام الغيوب»

[سبأ 48]



الإهداء

إلى ما حبا الله والدي - رحمه الله - من رجاحة عقل، كما لو به منه سلطان، فضلاً من الله تعالى ورحمة.

رفقاً أبانا جلَّ ما حملتنا	صفحات داميةِ الغِرارِ(*) رقاق
ما للصحائف صَوَّحَتْ روضاتها	أسفاً وكَنَّ نضيرةَ الأوراق
يا كوكب الهَدْي الذي من بعدِهِ	ركد الظلام بهذه الآفاق
ما كنتَ إلا ديمةً منشورةً	من غير إرعادٍ ولا إبراقِ

(*) الغرار: حد النصل الجارح، عن المقري، شاعر أندلسي معروف.

المقدمة

أ ـ للتعريف بالفلسفة.

ب ـ بين يدي هذا الكتاب.

مقدمة

أ ـ للتعريف بالفلسفة:

كي تلبي مثل هذه الدعوة، كما في عنوان هذا البحث، شأنها شأن أي دعوة أخرى لأمسية أو لعشاء أو لنزهة، عليك أن تلتزم بقواعدها قبل أن تسأل عما فيها، فإذا دعوتك للعشاء مثلاً لن تسألني ماذا سأطعمك، قبل أن تسأل عن مكان الدعوة ووسيلة الوصول إليه؟!

إن مكان هذه الدعوة إلى تاريخ الفلسفة بدأ من عند الاغريق، وزمانها في القرن السادس قبل الميلاد، وتحديداً من مدينة «ميلوتس Miletus» الاغريقية في آسيا الصغرى، التي هي اليوم على شواطئ «تركيا»[1]، حيث ظهر الفيلسوف «طاليس» الذي استطاع من خلال منهج الحوار المحدد حول الظواهر الطبيعية، أن يتنبأ بخسوف الشمس عام «585 قبل الميلاد»، فما هو منهج الحوار المحدد هذا، الذي مكّن «طاليس» من رصد ظاهرة طبيعية بدقة توازي دقة أجهزتنا المتقدمة «التقنية» اليوم؟!

إن منهج الحوار المحدد أو الديالكتيك، يعني بكل بساطة ما تعنيه العبارة الإغريقية القديمة: «ديالوغو»، التي هي عكس: «مونو ـ لوغو» أي أن تحدث نفسك أو لا تسمع سوى رأيك الشخصي.

ونحن اليوم لا نستعمل كلمة «المونولوج» إلا بالمعنى الفني الغنائي،

(1) Jonathan Barnes, The Greeks and Their World, Penguin U.S.A., 1999, p. 12.

حيث يقف المغني أو الزجال النقدي ويصب جام طباقاته وجناساته على من يريد أو ما يريد أن ينقد.

هذا هو الصنف الوحيد من «المونولوج» الذي نراه، أما «المونولوج» الخطير الذي لا نراه، لكنه يفتك بكل نظرة معرفية، وبالتالي بكل نظرية معرفية عندنا، فهو عدم سماع الآخر، والاستهانة بكل رأي لا يصدر من أنانا المتغطرسة.

لكن من غطرس هذه الأنا، ودفعها إلى إنكار قيمة أي تجربة إنسانية مع الوجود سواها؟!

الجواب هنا في المناخ الديموقراطي، إذ بدون هذا المناخ ـ والذي ساد لأول مرة في تاريخ البشرية عند الإغريق، ولن نتحدث عن أسباب سيادته ـ أقول: بدون هذا المناخ لن تستطيع أن تحتك بأكفاء، والرجل المحاط بالعبيد والأذلاء والرتب والتراتبيات الاجتماعية، لن يحترم عند الآخر أي رأي، ولن يجد فيهم أي تجربة وجودية يمكن الاستفادة منها.

الديالوغ لا يمكنه أن يحصل إذاً إلا بين أكفاء، بينما المونولوج لا يثمر إلا حوار الطرشان، والعامل الحيادي اجتماعياً الذي يشجع هذا على حساب ذاك أو العكس، هو وجود أو انتفاء الديموقراطية أي وجود أو انتفاء الأنداد.

مجتمع الأنداد هو الشرط الضروري إذاً لصناعة حوارات محددة، أي حول مواضيع لا يزيح المتحاورون عن محاورها الأساسية، وهم يحترمون تجربة بعضهم البعض مع هذه المحاور، ويفيدون من إخصابها.

إن التجمعات المنعزلة «سرانياً» من أجل متعة مثل هذه الحوارات خوفاً من أي تهمة تنالها من سوء فهم «اللاأنداد» إذا صح التعبير، تخسر لعبة سطوع الحقيقة، وتنجر حتماً لباطنية مونولوجية ضحلة، تثمر بدل الفلسفة، الإبن اللاشرعي لكل تفلسف: الدوغماطية والانغلاق والتعصب، وبهذا تتخرج «العقائد» تحت غطاء البحث عن الحقيقة والتفلسف، وهي لا تمت لها بأي صلة شرعية.

الدعوة التي أقدمها لك الآن أيها القارىء إذاً للدخول في تاريخ

الفلسفة، هي دعوة إلى الحوار المحدد، لكن بين أكفاء، هذا هو شرطها، أما وسيلة الحصول عليها فهي مستحيلة بدون ديموقراطية لأنك إذا لبيت مثل هذه الدعوة وفي ذهنك أي سرانية «مونولوجية» متعالية، أو أي عقيدة عمياء ـ دوغماطية ـ تشعرك بأنك تعرف الحقيقة وتمتلكها، فإنك سوف تستهين بمحاورك، ولن تهتم بأي تجربة وجودية خاضها، وهذا يخالف كل نظريات علم النفس الاجتماعي المعاصرة، فنحن كي (ننتمي إلى أي ثقافة اجتماعية يجب أن نتمثل مجموعة هائلة من المعلومات، التي تشكل جماع معرفتنا عن هذه الثقافة، والكثير من هذه المعلومات تنقل لنا بشكل شفهي على شكل تعليمات وتعاليم، من أهلنا وأساتذتنا، والآخرين الذين نحتك بهم)[1]، فإذا كانت هذه التعاليم والتعليمات منقولة لنا بشكل وعظي، يبرر هذه العقيدة أو تلك «Dissonance»، فقد تودي تلك التبريرات بالجماعات إلى أقصى حدود السلوك اللاعقلاني، بدءاً من قبول الأزياء الغريبة للوعاظ، وانتهاء بالخضوع إلى أشد الآراء المتطرفة؛ كما حصل في «Guyana» من انتحار جماعي لجماعة «Jones» التي غادرت الولايات المتحدة لتعيش في أدغال تلك الدولة، «غويانا» من أمريكا الجنوبية[2].

إن «جونز» الذي شكل تلك الجماعة ثم طالبها بالانتحار، شأنه شأن أي دوغماطي حزبي، لم يَرَ من تجربة أتباعه الحياتية ما يستحق النقاش والحوار، رغم أنه ربيب الثقافة الديموقراطية الغربية، وهذا يعني أن الديموقراطية ليست نظام حكم سياسي فقط، بل موقف شخصي فلسفي، بدونه لا يمكن قيام أي فلسفة، وهو يقوم في أساسه على مرتكزين:

ـ أهمية الحوار العلني العقلاني المحدد، ورفض السرانية.

ـ أخذ التجربة الحياتية ـ الوجودية ـ للآخر الذي تحاوره بعين التقدير الذي تقوم عليه عظمة كل فرادة وفردية ضمن النوع.

إن علم النفس اليوم إذ يركز على تغيير الجوانب غير المرغوبة في الشخصية، من خلال تعزيز الحوار مع الآخرين ومن خلال التفاعل مع

(1) Lyle E.Bourne, Jr, Psychology, Holt Rinehart and Winston, N.Y. 1988, p. 318.

(2) Ibid., p. 324.

الأفكار[1] رفضاً أو قبولاً، فإنه لا زال ينسجم مع ذاك المطلب الاغريقي القديم بضرورة أخذ التجربة الحياتية للآخر بعين التقدير والفرادة والأهمية، بقدر أخذ أهمية عملية تمثلنا لثقافاتنا من خلال المعلومات الشفاهية التي نتلقاها من مجتمعاتنا على تعددها.

ذاك المطلب هو أساس تاريخ الفلسفة، وليس أساس تاريخ الفلسفة بالرغبة في معرفة الحقيقة والبحث عنها فقط، عبر سبل العقل لا النقل وحده، ذلك أن حب الحكمة والشعور بالدهشة إزاءها وإزاء كل هذا الوجود، لا يمكنه أن ينتج فلسفة دون الأسس الديموقراطية لمنهج الحوار المحدد، وبغير هذه الأسس تظل التقريرية والنقلية اللاعقلية والدوغماطية والسرانية سيدة الموقف.

الديموقراطية ليست خضوعاً لرأي التكتلات، أو المؤسسات أو الأحزاب فيها، ولا هي استسلام لرأي الأغلبية الناجحة إذاً، بل هي كسر التراتبيات السلطوية، التي تمنع احترام رأي الآخر وسماع صوته، وسوف نرى في هذه الدعوة للدخول في تاريخ الفلسفة، حين نسير معاً في مراقيها الشيقة ونصل معاً إلى قمة «روسو» الشامخة، لنعلم كيف تبنى الديموقراطية على أسس وقواعد حقوق الانسان، وكيف عكست روح عصر التنوير على المفهوم الاغريقي القديم للدولة المدينة، بضرورة سماع رأي كل سكانها، فعكست المفهوم الذي يقرر أن لا سلطة فوق سلطة العقل.

وكيف عبرت الحضارة الغربية عن نفسها فيما يخص هذا، وكل فعل جدير بكلمة حضاري «بالموسوعة» التي دعت إلى منهجة هذه السلطة العقلية، وكيف قاد هذا إلى تضخم سلطة العلوم على حساب المعارف الأخرى، فراح تاريخ الفلسفة يعدل من هذا الموقف بين «روسو» قديماً و«بوبر» حديثاً، وبينهما كتبت الحضارة الانسانية بمداد الدم اختلاف تنظيرات الفلاسفة، بين الثورة الفرنسية وثورة اكتوبر الشيوعية مطلع القرن العشرين، وما بينهما من حروب وصراعات جانبية وثورات تحررية بدءاً من الثورة الأمريكية للاستقلال، وانتهاء بالانتفاضة الفلسطينية المقموعة اليوم

---

(1) Ibid., p. 307.

بأحفاد أولئك الثوار، مروراً بكل الحروب الأيديولوجية الأهلية، وبين الأمم.

ومن المسؤول عن كل هذا أكثر من الفلاسفة؟! حتى لكأني حين أدعوك أيها القارئ للدخول معي في تاريخ الفلسفة، أدعوك في الواقع للدخول معي في تاريخ الحضارة، بكل أخطائها وإصاباتها وتعثراتها، التي لن يسأل عنها في نهاية المطاف، سوى الإنسان، الذي سيحاكمه التاريخ، قبل أن تحاكمه أي عدالة سماوية مفترضة.

وكي لا تتصور الأمر كبيراً ألفت نظرك إلى أن ألفين وستمئة عام، حاولت خلالها سلالة «Homo» أن تنقل آلية قدرتها على البقاء بالاحتيال، التي سميت بعد ذلك فكراً، للبحث في المطلق والمصير، أي نحو ما نسميه اليوم بنظريات المعرفة «Epistemology»، أمر حديث العهد، ولا زال في طور طفولته، إزاء ذاك العقل الكلي، الذي بدأ بصنع وتنظيم وربط القوانين في الكون، منذ «الانفجار الأول» قبل خمسة عشر إلى عشرين مليون سنة خلت.

فخلال هذين الألفين والنصف تقريباً بالمقارنة بالبلايين العشرة أو العشرين من السنين أي خلال هذه الفترة الهامشية في عمر الكون، يكفي الفلسفة إنجازاً أنها وجهت كل الفكر الانساني في كافة مستوياته المعرفية ـ وهي لا تزيد عن كونها فناً وعلماً وديناً وفلسفة فقط ـ نحو نظرية المعرفة «Epistemology»، وهي لا زالت تظهر جهلنا أكثر من معرفتنا بهذا الوجود والكون الذي نحن فيه، لكن هذا الإظهار هو بحد ذاته معرفة(*).

السؤال الفلسفي الأكبر هو أن نعرف، وكيف نعرف وماذا يجب أن نعرف وإلى أين المصير الذي ستدلنا عليه المعرفة، فهي أي المعرفة وحدها التي يمكننا أن نستريح لدلالاتها، وحتى وإن آمنا واسترحنا لأي تقريرية خبرية لهذه الدلالات، سنعود لنحاول فقهها أي فهمها بنظرية معرفية ما، وهذا يعني أن الفقه فلسفة، شاء الفقهاء ذلك أم أبوا، ما داموا لا يدّعون النبوة وأي معرفة إلا ما يدلهم عليه العقل والفكر، فلماذا يتنكر بعضهم

(*) الجهل بعد المعرفة هو صفة الفلسفة منذ سقراط، أما قبلها فهو الأمية والتخلف.

للفلسفة ويحارب فاعليتها الحضارية في أمته، في الوقت الذي يسلم عنان فقهه لشطاح التصوف وأرباب الأحوال من منكري العقل في النقل؟!

هل هذه عداوة طفولية لما نجهل؟! أم أنها جهل وتجهيل بما يجب أن نعلم؟!

نعم إن الفلسفة ليست كلها نظرية معرفة، لكنك لا تستطيع فهمها إلا من خلالها، لأن نظريات المعرفة هي التي تحدد إتجاهات الفلاسفة المختلفة، في محاولاتهم لتفسير مغلقات الوجود لك كما هو موجود ومعطى بكل ثقله.

ومن هذا المنطلق الواضح والمتميز بضرورة التعريف بالفلسفات المختلفة، من خلال اختلاف نظريات المعرفة عند أصحابها، إنطلقت دعوتي لكم كي ندخل في تاريخ الفلسفة معاً، بهدف الدخول في كل تاريخ الحضارة، فخارج هذا المسار لن تفهم الحضارة الإنسانية، وأكثر من ذلك لن تتقدم، والأخطر من هذا هو: أن الأمم التي تعزل نفسها عن هذا المسار لن تكون هامشية لا تساهم في الحضارة فقط، بل لن تفهمها أيضاً.

وبمجرد أنني أقدم هذه الدعوة باللغة العربية أشعر بأن المدعوين بحاجة ماسة لها، فقد طال وقوفهم بعد «ابن رشد» خارج إطار هذا المسار؟! عدا إرهاصات مشرقة قليلاً كالخلدونية، تشبه ما يحل بارتفاع نور السراج فجأة قبل أن ينطفىء، فهل بإمكاننا معكم أيها المدعون إشعال جذوته من جديد؟؟ أم تركه على رف من رفوف المتاحف، وإنارة طريقنا بمصباح أجد وبتقنية أرقى؟! شرط الحذر من إنطفاء المصباح التقني إن هو إنطفأ فجأة هذه المرة، فلا مجال لإصلاحه ولا استبداله، آن ذاك قد لا تسمح هويتنا حتى بلغتنا للتعبير، فنحن على مفترق حضاري خطير، إن لم تدركوا معي خطره، لا حاجة لكم بأي دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة.

ب - بين يدي هذا الكتاب:

وعلى افتراض أنكم أدركتم الخطر، دعوني أستعرض أمامكم مخطط سيرنا في طريق هذه الدعوة، من المنطلق الذي اتفقنا على منهجه، بأن نتناول كل فلسفة نريد تناولها، من خلال إسهامها بتقدم نظرية المعرفة

الإنسانية، وحول هذه النقطة الأساسية في منهج سيرنا، تتضح معالم الفلسفات المختلفة التي سنتناولها، والتي انتقيناها فقط من بين الأصول التقليدية للفلسفة من قبل «سقراط» حتى الأفلوطينية أي الأفلاطونية المحدثة، مروراً بالفلسفة العربية المؤثرة فقط بالفلسفات القرن وسطية[1]، إلى عصر النهضة وما أفرزه من فلسفات أدت إلى خطين رئيسيين هما:

- خط الفلسفات التجريبية.

- وخط الفلسفات العقلانية.

وما أديا إليه من فلسفات معاصرة، من «وجودية وبنيوية»، و«برغماتية» تمتد عبر العالم اليوم، إزاء «التحولية المعرفية» التي تتجه بشكل خافت لكنه واعد وقوي نحو فلسفة المصير مع مطلع القرن الواحد والعشرين.

فإذا قبلتم هذا المخطط العام، دون اعتراض على عدم ذكر الكثير من الفلاسفة الآخرين، لاهتمامنا بالفلسفات التي تساهم بخط سير معرفتنا ولا تشوشه، بافتراضيات معرفية تجاوزها الزمن، أي إذا قبلتم الاكتفاء بمن عرضناهم من الفلاسفة هنا فقط، على أن تتابعوا من لم نعرض حسب ما يروي شغف اهتماماتكم، لاحقاً وبمراجع أخرى، سنتجه معاً في الخطوة الأولى لولوج تاريخ الفلسفة، من باب اسهاماتها الأساسية المعرفية في تاريخ الحضارة الانسانية، التي لا نقف حياديين منها، بل نوجهها، أي نوجه نظرية المعرفة نحو هدفنا الذي نقصده وهو فلسفة المصير.

فأنا هنا لا ألعب دور دليل سياحي أو مرشد مدرسي إلى تاريخ الفلسفة بين طيات الحضارة الانسانية، بل هدفي أن أبين كيف تصنع الفلسفة الحضارة الانسانية التي لا تتحرك بمعزل عن الفلسفة من جهة، ومن جهة أخرى الاتجاه بالأبستيمولوجيا نحو فلسفة المصير التي سيحتم التساؤل الفلسفي في بداية هذا القرن حل معضلات الكينونة والوجود على ضوء هذا الاتجاه المعرفي، فلا أهم من البقاء قبل التفلسف ومعه!؟

(1) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، دار صادر، بيروت، عام 2000 م.

إنتبه؟!؟ لا يوجد بقاء بعده؟!

ومن هنا أهمية البحث في المصير، إذ لم يعد للبقاء الانساني أي إمكان إذا نسي أو أهمل أو تنوسي مصيره، أي إذا لم يُتَفلسَفْ في المصير.

ففلسفة المصير حتمية بهذا المعنى، وهي ليست إسم مدرسة جديدة في تاريخ الفلسفة، ولا هي مناخ فكري جديد، إنها حاجة أساسية من حاجات البقاء بإعمال الفكر وتسخيره كي لا يعمل إلا ما يساعد على البقاء، فبعد أن كان البقاء يتحرك بالفكر نحو الالتفافيات الذكية، كبديل عما جهزت به الطبيعة الحيوانات الأخرى من قوى، قبل التفلسف ـ أي قبل الاغريق ـ، صار البقاء اليوم رهناً بالاستفادة من كل المناهج الفكرية الفلسفية، عسى أن يتحرك بالمصير الانساني المتجه نحو المجهول البحت، فيما يخدم استمراره.

من هنا حتمية إتجاه كل التجارب المعرفية الانسانية نحو تزويد الرؤية المصيرية، إن أمكنت بكل خبراتها، عسى أن تتلافى الانسانية أخطاء الأفكار والفلسفات السابقة التي تكاد تودي بها إلى الانتحار، وتصنع أفكاراً وفلسفات جديدة تعطيها إمكان الأمل بمصير أفضل.

فإذاً: لن تكون فلسفة المصير اسم مدرسة جديدة في الفلسفة، ولا مناخاً فكرياً جديداً فيها، فهي اتجاه يفرض على كل مفكر أن يعيره انتباهه في أي مجال معرفي، وعلى كل فيلسوف طرق مضامينه، فالقرن الواحد والعشرون لن يتطرق لأي بحث معرفي، في أي مستوى معرفي ليس فيه تصور لما سيفيد فيه هذا البحث أو ذاك مصير الانسانية ككل، لا مجرد فائدة قوم الباحث أو أمته أو حلفه، والسبب بكل بساطة زيادة صغر مساحة كوكبنا بزيادة تقنيات الاتصال داخله وخارجه، فكل ما يصيب أقصى إنسان في أقصى الأرض يصيبنا، وهذه الشمولية الاتصالية هي التي تفرض الأخلاق ولا تستجديها في فلسفة المصير.

ونحن كي نصل إلى تصور واضح لكل هذه الجوانب الميتافيزيائية والفيزيقية والأخلاقية، لفلسفة المصير التي نفترضها في تاريخ الفلسفة، لا بد لنا من دراسة تاريخ الفلسفة كما كان بشكل دقيق وعبر منهج واضح.

فمنهجنا سيكون عبر التساؤلات المعرفية في كل مذهب فلسفي رأيناه أكثر فعالية وتأثيراً في تاريخ الفلسفة، ودقة انتقائنا للمذاهب تهدف بصورة أساسية أن تجعل الداخل معنا في تاريخ الفلسفة هذا، سواء كان مختصاً في الفلسفة أم غير مختص، قادراً على إدراك شمولي واضح للتفلسف أولاً، ثم لصلة الفلسفة بتشكيل وصناعة الحضارة ثانياً، وكيفية ذلك عبر أنطولوجية وكوزمولوجية تساؤلات نظرية المعرفة.

لذلك أهملنا الكثير من فلاسفة المذاهب الفلسفية، التي لم نرها كفيلة بتحقيق هذا الغرض، فعذراً مقدماً عن هذه الذاتية التي لا بد منها في كل بحث، فهي التي تجعله يتسم بميسم صاحبه، وذاتيتنا هذه ليست إلغائية لتلك الفلسفات والمذاهب التي أهملناها، فهي موجودة في كتب تاريخ الفلسفة الأخرى، لكنها ليست على مائدتنا التي دعوناكم إليها والتي رُتِبت حسب ذوق صاحب الدعوة، فعذراً إن لم تجدوا مشروباً كحولياً ولا طبق لحم خنزير، لأنكم مدعوون إلى بيت شرقي مسلم قبل كل شيء وبعد كل شيء.

لكن الفارق بين الولائم وهذه الدعوة، هو فارق التقديم أيضاً؟! فأنا لا أقدم لكم الفلسفة كتاريخ لحضارتنا الانسانية فقط، بل أدعوكم أن تلجوا معي في شعابها، لذلك لن يجلس ضيوفي على مائدتي بانتظار ما أقدم لهم، بل سيذهبون معي عبر كل سؤال معرفي إلى مكان تواجد كل فيلسوف ومذهب، في ضمير وعقل حضارتنا الانسانية، التي ساهموا من جهة أخرى بصنعها.

وإذ أعدك أيها القارئ بشيء نتيجة هذه الدعوة للدخول معي في تاريخ الفلسفة، أعدك بمتعة لا تضاهى في التعرف على حضارتك الانسانية، كما يجب أن تتعرف عليها، من خلال درب الحقيقة والتفلسف.

ولتحقيق هذا الغرض جاء كتابي في أحد عشر باباً، أطولها من سبعة فصول وأقصرها الباب التاسع من فصل واحد، جلس على عرشه «كانط» وحيداً فريداً كبيراً كما يجب أن يجلس وحده، كذلك حين ختمت الكتاب بخاتمة الفلسفة التحولية المعرفية التي بها قبسات فلسفة المصير، نبهت إلى خطل الظن الشائع بأن التفكيكية هي آخر كلمة في التفلسف المعاصر، فإذا

نحن أحسنا فهم معنى التحولية كعكسٍ للتطورية ونقد لها، استطعنا تمثل كل تاريخ الفلسفة المعرفي والعكس، فلكي نصل إلى مثل هذه الثمار الهامة لا بد لك أيها المدعو معي للدخول في تاريخ الفلسفة حسب هذا المنهج الذي حددناه معاً، من التعرف على أهمية السؤال المعرفي قبل «سقراط»، لذلك كان الباب الأول حول بدايات الفلسفة من أربعة فصول استعرضت في الأول منها موضوعات الفلسفة قبل السقراطية وطروحاتها المعرفية، وفي الثاني السؤال المعرفي بين «فيثاغورس» والفلاسفة قبل سقراط، الذي أدى إلى بداية الانتباه إلى أهمية العقل العملي - في الفصل الثالث -، وبعد تجمع هذا القدر من الفلسفة الاغريقية عند اليونان القدامى أبرزت في الفصل الرابع كيفية دخول الفلسفة إلى المدن الكبرى وخاصة «أثينا» مما هيأ للفلسفة السقراطية، التي صارت عنوان الباب الثاني من هذا الكتاب، وفيه يظهر الفصل الأول إشكالات التساؤلات المعرفية عند سقراط، وفي الفصل الثاني أفلاطون، والثالث أفردته لنظرية المثل عنده لما لها من أهمية في تشكيل الغنوص الاسلامي القديم، والسرانية التي لا زالت تلاحق الفكر الاسلامي إلى اليوم، وهذا ما شرحناه بصورة أوفى في الباب الثالث الفصل الثاني، أما الفصل الرابع في هذا الباب الثاني فقد كرسته لأرسطو إضافة إلى الفصل الخامس لابراز هذا المعلم الأول لكل الذي يعلمون، المرسخ لكل فكر منهجي ومعرفي من بعده، وهو إذ بلغ هذه القمة في تاريخ الفلسفة، كان عليه أن يواجه في حياته وبعد موته ردة الفعل السلبية داخل الفلسفة لا خارجها هذه المرة، بالريبية والكلبية والأبيقورية، حيث جعلتهم عناوين الفصل السادس والسابع والثامن، في أطول باب من أبواب هذا الكتاب، أي الباب الثاني.

وبإغلاقه فتحت الباب الثالث للمدعويين معي كي يتعرفوا فيه على الفلسفة في بيئتها «الرومانية» الجديدة، سواء في «روما» حيث الواقعية المتطرفة بالرواقية، أو في مستعمرتها «الاسكندرية» حيث تطرفت العقلانية بمثالية الأفلاطونية المحدثة، وقد هيأنا المدعو لكي يرى؟!

لماذا - وفي الباب الرابع - دخلت الفلسفة عصر الظلام وكيف حاول العرب إخراجها منه في الفصلين الأول والثاني، أما الفصل الثالث

فخصصته لمعلم العرب للفلسفة: «الكندي»، والرابع لكيفية وأسباب إخراج الفلسفة مع علوم الأوائل، وما رافق ذلك من معارضة وضعتها في الفصل الخامس، أما الفصل السادس فكان «لابن رشد» معلم الغرب للفلسفة كما «الكندي» معلم العرب لها، وماذا يهمنا من «ابن رشد» اليوم هو موضوع الفصل السابع.

أما الباب الخامس من هذا الكتاب فكرسته للأسس المعرفية لفلسفة القرون الوسطى الغربية، وخاصة عند «الأكويني» وذهنية «التفتيش» التي كانت بحاجة أن تقدم لها ما لم يقدمه المسيحيون الأوائل، من إثباتات على وجود الله ظنوها براهينَ، فواحدية التفكير و«الأكويني» كانا عيِّنتين من العصور الوسطى في الباب الخامس.

وفي الباب السادس نرصد تحول الفلسفة نحو العقل العملي، وخاصة في فلسفات العلوم من «كوبرنيكوس» حتى «هوبز» في أربعة فصول، مهدت للفلسفات التجريبية.

والباب السابع عرضت فيه الفلسفات التجريبية من «جون لوك» حتى «رسل» في ستة فصول.

وقابلتها بالفلسفات العقلانية في الباب الثامن من خلال:

«ديكارت، سبينوزا، ليبنز، بورك، ڤولتير، الموسوعيين»، مفرداً فصلاً شيقاً لكل منهم.

أما الباب التاسع فتركته كله لعرش «كانط» التجريبي العقلاني، الذي أخرج الفلسفة من رقادها الدوغماطي بين المذاهب ففتح الباب لعقلانيات متباينة.

هذه العقلانيات عددتها وعرضتها في الباب العاشر من خلال أسس الوجودية بين: شوبنهور ونيتشه، وباقي الفلاسفة الوجوديين كهيدغر وجاسبر وسارتر فالبنيوية، مفرداً فصلاً لكل منهم.

أما العقلانيات التي أساءت للفلسفة بمثاليتها أو ماديتها ـ المسرفة ـ، كما سمّت نفسها وان كانت هذه التسمية خاطئة في أساسها، فقد أدخلت زُوَّاري لتاريخ الفلسفة في أخطائها، عبر «هيغل» وسفاسطته «فيخته وشلنج»

من جهة، و«ماركس» وسفاسطته «انغلز ولينين وتروتسكي وستالين وغيرهم» من جهة أخرى، في الباب الحادي عشر بفصلين، أضفت لهما فصلاً ثالثاً لشرح الفلسفة البرغماتية المسيطرة بمناخها الفكري على العالم اليوم، بعد أن توازعه أتباعها مع أتباع الماركسية بحرب باردة، كادت تحمى فتدمر العالم بالأمس القريب.

والخاتمة: شرحت فيها التحولية ضد التطورية المعرفية مع «بوبر»، التي تحتاج إلى وضعها في سياق فلسفة المصير، كي تخرج الناس من التأثر بالمناخ الفكري والفلسفي البرغماتي المحلي، في أنانيته الضيقة، نحو رحابة إدراك خطر وواقعية وأهمية التحول الحتمي في كل شيء، نحو مستقبل الإنسانية ومصيرها المجهول.

المؤلف

د. هاني يحيىٰ نصري

الباب الأول

بدايات الفلسفة

أولاً: موضوعات الفلسفة قبل السقراطية وطروحاتها

على أساس منهج الحوار المحدد بين أنداد ذوي تجارب محترمة، حول إشكاليات فهم ما نريد تحديده، تبرز صعوبات تحديد هذا الموجود - المتواجد - من ذاك، ومدى علاقته مع المتواجدات المشخصة الأخرى، والوجودات المجردة أيضاً، أي تبرز مشكلة الوجود كما هو معطى وموجود أمامنا، لذلك قيل إن كل تاريخ الفلسفة منذ ما قبل «سقراط» وحتى اليوم، عبر ألفين وخمسمئة سنة مضت، هو في رصد علاقة المتواجدات في لا نهائية فرادتها مع الوجود في عظمة شموليته، وبعبارة فلسفية: «رصد الأنطولوجيا في علاقتها الحميمة مع الكوزمولوجيا».

أي أن المشكلة الرئيسة في الفلسفة والتي أثيرت عبر تاريخها، وتثار الآن، وستظل موضوع نقاش حواري متعدد التحديدات إلى الأبد، هي ما الوجود في الموجودات؟ ما الوجود في التواجد؟ أي ما الوجود في الموجود؟.

فنحن البشرَ وجدنا أنفسنا في عالم لا يد لنا في اختياره، ووجدنا قوانين تحكمنا في هذا العالم من كل جهة، ولنا قدرات في هذا التواجد تسمح لنا بأن نضع هذا القانون في مواجهة ذاك، كي نحقق ما نريد، وتسمي المسؤولية تلك القدرة: بالحرية.

هذه الحرية ليست حبيسة الذاتية فقط، بل رهينة الموت والفناء أيضاً،

حتى ليبدو الإنسان وكأنه في كل سلوكه الحياتي مجموعة تحررات بين جبري الولادة والموت.

ولما كان الزمن هو الذي يحدد هذا «البين» ظهر السؤال الفلسفي القديم: كيف يمكن لأمر لا مادي التحكم بكل مادة، وأعقبه السؤال الحديث عن الزمن، بالقول إنه نتاج المادة وبعدها الرابع ـ إن شئت ـ ينشأ معها منذ أول ظهورها في الفراغ الذي تنشئه[1]، وهكذا ظلت مشكلة الزمن منذ «هرقليطس» الذي قال: (في النهر نفسه نحن ننزل ولا ننزل، اننا نكون ولا نكون)[2]، حتى «هوكنغ» الذي دعا إلى إلغاء مفهوم الزمن المطلق[3]، ومشكلة الزمن لا زالت تؤرق كل إنسان لأن به تَحَوُّلَ الدهر الذي يفني كل شيء، فيه أساس مشكلة الموت، أي إلغاء الوجود أو فك الارتباط معه من خلال تحلل التواجد ـ هذه الكينونة ـ.

وعلى الشاطئ ذاته الذي ولد فيه «طاليس Thales» وفي الزمن نفسه تقريباً ولد «هرقليطس Heraclitus» في القرن السادس قبل الميلاد، ليلاحظ أن العلاقات المخفية في الوجود أقوى من كل العلاقات الظاهرة فيه، لذلك قال: (ان الطبيعة تحب أن تتخفى)[4]، وكيف هي تفعل ذلك؟!

كان الجواب «الهرقليطي» في قانون وحدة النقائض، قال: (الأشياء الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، والمبتل يجف، والجاف يصاب بالرطوبة)[5]، ولكن لماذا كل هذا التناوب المجهد للأشياء ولنا، والذي نسميه «الصيرورة»، لأن كل الأشياء بالأساس هي شيء واحد؛ تماماً «كهرقليطس» الشاب الذي هو نفس «هرقليطس» الكهل، فعلينا بالحكمة إذاً محاولة فهم الغرض الذي يوجه الأشياء، شرط أن (لا تدعونا نلقي بالتخمينات كيفما إتفق عن أعظم الأشياء وأخطرها)[6]، ألا وهو

---

(1) Stephen Hawking, A Brief History of Time, Bantams Books, N. Y., 1997, pp. 17 - 39.

(2) مجاهد مجاهد، شذرات هرقليطس، دار الثقافة، القاهرة 1980، ص 94.

(3) A Brief History of Time, op. cit., p. 23.

(4) الشذرات، مرجع سابق، ص 108.

(5) المرجع السابق، ص 98.

(6) المرجع السابق، ص 72.

الغرض أو اللاغرض الذي يوجه الأشياء عبر الصيرورة، التي نخضع لها ولا يمكننا أن نتجنب قوانين التناقض الحتمية فيها، رغم أن الناس والأشياء التي تلاقت عبر هذه القوانين، تسعى لإيقاف خرقها وتمزيقها لتلاقيهم، عبر قوانين تلاقي المتشابهات الحتمي، وعبر البحث الفلسفي عن الثوابت وراء المتغيرات التي تحكم كل صيرورة، بينما الواقع كما يؤكد «هرقليطس» لا يدل على إمكانٰ بلوغ لحظة تلاقي كل المتشابهات في الكون، ولا لحظة إمكان توقف الصيرورة فيه، فمثل هذه اللحظة الافتراضية تلغي التواجد، والسؤال الهرقليطي الهام هو: هل يمكن أن يبقى أي وجود إذا ألغي التواجد، ولماذا لا يمكن ولوج الوجود دون المرور بهذا التواجد الأخرق الخاضع للصيرورة؟ وأي «لوغوس» أو قانون كلي للكون (الأشياء جميعاً تظهر إلى حيز الوجود بمقتضى هذا القانون)[1]، يعمل عبر كل عظمة هذا الوجود من أجل هذا التواجد ـ الكينونة ـ التافه، لذلك قال «هرقليطس»: (ويخلفون وراءهم أطفالاً ليصبحوا بدورهم ضحايا القدر والمصير)[2].

إن موضوع الموت والصيرورة والتواجد و«اللوغوس» أي رابطة القوانين ببعضها، وحتى العدمية هي موضوعات ما ورائية لا مفارقة، والفرق بين الماوراء أي الحامل لكل عيان ظاهر، والمفارق الخالق له، هو المفصل الفارق بين الدين والفلسفة، فما وراء الطبيعة لا يعني ما هو خلف هذا الوجود، بل يعني حوامله المقومة له، وهذه الحوامل التي يمكن للعقل التعامل معها برزت لا في شذرات ما تبقى مما كتبه «هرقليطس»، بل في شذرات ما تبقى من كل الفلسفة قبل السقراطية ـ من كل ميتافيزياء ـ، وقد عالجها كل فيلسوف بجانب حواري محدد، في منهج حواري حدد من خلال فكره أطر السير فيه، وقد خضع الإطار «الهرقليطي» شأنه شأن كل محدود محدد يعالج مطلقات، إلى الكثير من التفسيرات المختلفة وحتى التعسفية فأطروحة «ماركس» للدكتوراه مثلاً كانت حول المنهج

(1) المرجع السابق، ص 82.

(2) المرجع السابق، ص 57.

«الهرقليطي»، وما أقصده بالتعسف هنا أن الموضوعات التي طرحتها الفلسفة منذ بداياتها، هي الموضوعات ذاتها التي نطرحها الآن، والفارق هو فقط اختلاف العقل العملي، أما العقل النظري الفلسفي فواحد في منطلقاته التنظيرية النظرية، التي لا يلبث العقل العملي إلا أن يضيق حدود تخميناتها، ليضعها في تشعبات اتجاهات أصح وأدق ثم بالتالي أوسع، وبعبارة أخرى إن العقل العملي التجريبي يفرض نفسه على مسارات تاريخ الفلسفة عقلياً ومن داخلها، خلافاً للعقل النقلي الذي يطالب الفلسفة دوماً بتأكيد مسلماته الاعتقادية.

ولعل المسألة أوسع من أن تقتصر على هذين المتنازعين العقل والنقل، أو العقل العملي والعقل النظري، لأن التعسفية تطال وجهات النظر، وحتى أكثرها ادعاءً للحيادية والموضوعية، فكل وجهة نظر تخرج عن الحوار المحدد بمنهج البحث عن الحقيقة حتى ولو نحو وجهة النظر الذاتية في فهم تلك الحقيقة، هي وجهة نظر تعسفية، ونحن لا يمكننا تخطي هذه الذاتية في أي أمر، فما بالك حين نبحث ونؤول شذرات فلسفية غير متكاملة كما في معظم جماع الفلسفة قبل السقراطية.

فإذا نحن انتبهنا إلى أسس تعسفيتنا هذه، في طرحنا لموضوعات وطروحات الفلسفة قبل السقراطية، قلنا لا من حتمية ما نقرره حولها فقط، بل من احتمال الوعظية والتقريرية النقلية فيما نقول، ومن أثرهما فينا أيضاً، وفي من ندعوه للدخول معنا في شعاب تاريخ الفلسفة، كجزء من تجربة إنسانية قصيرة العمر ـ الفلسفة ـ بالنسبة إلى عمر الإنسان على الأرض «2500 سنة ـ مطروحة من ـ 35 ألف سنة عمر الانسان الحديث على الأرض»، وأقصر بشكل لا يذكر بالنسبة لعمر العقل الكلي أو «اللوغوس» حسب تعبير «هرقليطس» في الكون ككل(*)؟!

فإذا كان «اللوغوس» كما قرر «هرقليطس» هو العقل الكلي، فالإنسان مرآته العاكسه، وهذا يقود إلى سؤال زودنا به العقل العملي اليوم ومن نتاج معرفتنا بالمدة التي تفصلنا عن الانفجار الأول «Big Bang»، والسؤال هو:

(*) من 15 ـ 25 مليار سنة.

لماذا انتظر «اللوغوس» على الأقل «20 بليون سنة» حتى يرى انعكاسه بالانسان كمخلوق (كل ما يراه بعدما يستيقظ هو الموت، وكل ما يراه خلال الرقاد هو النوم)[1]، وكأن هناك دوماً عظمة لا تنحل إلا إلى ضحالات، وضحالات وسخف يمارسهما الانسان يومياً بسبب كل هذه العظمة من جهة أخرى، إضافة إلى استهتار واضح من العقل الكلي بمعنى الزمن وأثره الغالب علينا بالصيرورة، أي استهتار بنا.

فإذا كانت ضحالاتنا ناشئة من نقصنا ونقص الحكمة في أنفسنا، فعظمة العقل الكلي التي أدت إلى هذا النقص، هي عظمة قائمة على «كوزموس Cosmos» متوازن، من توازنه تنشأ كل حكمة، ونحن إذا أحببنا الحكمة لأننا نحب التوازن، وهو فينا من جهة أخرى، فنحن والكون «كوزموس» من طبيعة واحدة، أساسها الثابت هو التوازن، لكننا نختلف اختلاف الجزء عن كل كل.

لكنك لكي تعرف معنى التوازن عليك أن تتقن التعامل مع الرياضيات والأعداد، كما قرر «فيثاغورس Pythagoras»، وعلى هذا الأساس لم يعد يتحدث عن الحكمة التي هي رهن العقل الكلي «اللوغوس» وحده، بل راح يتحدث عن حبها، فاستحدث «فيثاغورس» لنا عبارة الفلسفة لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني، كما استحدث عبارة «كوزموس» بدل «أسترونومي Astronomy» و«أسترولوجي - تنجيم -».

ونظراً للطبيعة المشتركة بين الرياضيات والمنطق التي أكدها بعد ذلك «رسل»، وقبلها مفهوم المهندس الصانع، الذي استعاره الشاعر الصوفي «بليك William Blake» من مفهوم الصانع أو الله في الفلسفة الاسلامية، أقول: نظراً لصلة كل هذا مع الفلسفة، فالفلسفة ليست أكثر من لعبة معادلات فكرية، يجب أن تكون الأحرف المعبرة عنها بدقة وصرامة الأرقام الرياضية.

وعلى هذا الأساس قامت كل فلسفة «أفلاطون» بعد ذلك، في كل تلك الصلة الواضحة في كل حواراته مع الفيثاغورية، فكل مطلب

(1) المرجع السابق، ص 44.

التحديدات والتعريفات على لسان «سقراط» لديه لا يخرج عن هذا الإطار.

تماماً كما لم يخرج «فيثاغورس» عن الشاطئ الذي ولد فيه كل من «طاليس وهرقليطس» القريب من «Miletus» أي شاطئ «Samos»، وعلى أفكاره تتلمذت «الأفلاطونية» و«الأرسطوطالية» إلى حد أن كلاً من الأكاديمية المشائية و Lyceum الأرسطوطالي، كانتا تحت شعار: «لن يدخل هذا المكان أي جاهل بالرياضيات».

هكذا تجد أن دعوتي لك أيها القارئ للولوج في تاريخ الفلسفة لم تبدأ من المدارس المختلفة للفلسفة قبل السقراطية، بل سارت على خطا مدرسة أساسها «طاليس»، وقاعدتها الأرسطوطالية التي لا زالت حية وفعالة في كل تفلسف اليوم، مروراً «بهرقليطس» «ففيثاغورس» ثم «سقراط فأفلاطون» «فأرسطو»، من منطلق أن هؤلاء العظام بمعزل عن السفاسطة الذين تخللوهم، وتسللوا بينهم، كانوا أول من قاد تلك الهبة الطبيعية أقصد: العقل الإنساني من وظيفته التطورية التلاؤمية كميكانيزم دفاعي من أجل البقاء ـ عبر اختيار الأنواع تماماً كجلد الدب أو مخلب السبع أو جناح الطائر، في تفرعات الانتقاء الطبيعي ـ أقول: قاد هؤلاء العظام العقل من كونه أداة بقاء وتلاؤم فقط، إلى إعطائه وظيفة جديدة له، كي يصير أداة استبصار وكشف للحقيقة، علماً بأنه لم يخلق أصلاً لتلك الوظيفة.

ومن هنا جاء إدعاء الفلسفة التعسفي بأنها: «تَشَبُّهٌ بالإله على قدر ما تسمح به الطبيعة البشرية»، عبر العقل لا بخضوع النقل، وهذا هو عنصر التمرد وحتى الهرطقة في كل تفلسف، يكبحه معرفة هذه التعسفية الأساسية في كل تفلسف، بأن أداته التي هي العقل، لم تصنعها الطبيعة أو الصانع من أجل التفلسف بل هي مصنوعة أصلاً من أجل البقاء فقط.

النقص في العقل الانساني ليس نتيجة نقص من مكونه، سواء كان الطبيعة أو المهندس الصانع أو واجب الوجود، أو الله وما شئت له من أسماء حسنى، بل ناتج عن كونه لم يصنع من أجل كمال التفلسف، بل صنع من أجل البقاء كأداة تلاؤم ليس إلا، لكن هؤلاء:

«طاليس، هرقليطس، فيثاغورس، وأفلاطون، والأرسطوطالية كلها» حوروا وظيفة العقل هذه لأجل البحث عن الحقيقة، على أمل إدراك الحق،

فقادونا إلى معارج الحضارة التي ما زلنا نرقاها، فأثرهم الذي لن يمحىٰ على السير الطاغي لحضارتنا الإنسانية المعاصرة، والماضية التي سارت نحو هذه المعاصرة، يجعل منهم المؤسسين الحقيقيين لكل معارفنا اليوم، فدراستنا لهم اليوم تختلف عن دراسة أعلام تاريخ أي شعب بائد، لأن تساؤلاتهم لا زالت حية فعالة، تبحث عن إجابات من عقلنا النظري والعملي إلى اليوم، لذلك أدعو الداخل معي تاريخ الفلسفة مع هؤلاء، إلى التواضع أمامهم، إذ أكاد أقول: انه ولا سؤال فلسفي لأي مبتدئ بدراسة الفلسفة، وحتى متقدم بها قد يخطر على باله، وليس عند هؤلاء طرح مشابه له ومحاولات إجابة عنه.

ومثل هذا الادعاء وتلك الدعوة، قد لا أستطيع أن أبرهن عليهما بأن أعرض كل ما قاله هؤلاء الرجال لاستحالة ذلك، فيكفي كبديل آخر كي تتأكد مما أقول: أن تبدأ بقراءتهم لتنجذب نحوهم كما فعلوا معي خلال الأعوام السبعة والعشرين الماضية.

ولأني لم أدعك إلى قراءة كل تاريخ الفلسفة، ففي ذلك تعدٍ على ما أعددتَ نفسك من أجله في هذه الحياة، يكفي أن أستعرض معك بسرعة ما بين «فيثاغورس» و«سقراط» من فلاسفة، قبل أن نستعرض معاً الأرسطوطالية وجذورها، التي ادعيت أنها لا زالت فعالة في فلسفاتنا إلى اليوم.

ثانياً: فلاسفة بين فيثاغورس وسقراط

كما للرياضيات رموزها بالأعداد التي بها نشكل المعادلات الرقمية المنسجمة بشكل لا يسمح للخطأ أن يطالها، كذلك لكل شيء رمزه الصوفي الخاص، وعلى هذا فرمز الحكمة الذي هو عند الاغريق: طائر البوم ـ المشؤوم عندنا ـ كذلك رمز حبها هو أن نعبر عنها بمعادلات فكرية صارمة بالفلسفة، وهذا الجانب الصوفي عند «فيثاغورس» بجانب الجانب الرياضي عنده، ظلا يتناوبان على كل تفلسف إلى اليوم، وحين يغلب أحدهما تبرز العلوم، وحين يغلب الآخر يبرز الشعر الصوفي، كمحاولة لوضع معادلاتنا الفكرية الفلسفية الذاتية بتعبير ذوقي جمالي ذاتي وشعري

أحياناً، تلك كانت محاولة اكزانوفان لإبراز أن أفكار كل إنسان هي الوحيدة التي من خلقه وحده، ولا يغيرها إلا التعلم من الآخر، أي ما سميناه: منهج الحوار الديموقراطي المحدد.

ترجم «كارل بوبر Karl Popper» القصيدة التالية «لأكزانوفان» التي يقول فيها تعبيراً عن هذا الرأي:

مؤكد أن أحداً لم يعرف الحقيقة ولن يعرفها

وهي محجوبة حتى على الآلهة

وعن كل من يمكن أن نسميهم

وان هي خرجت بالصدفة من أي فم

فصاحبه لن يقدر أن يتابعها في كل مداها

لأن كل شيء نعرفه هو تخمين بتخمين.

أليس اله الأحباش ذا ذبيبة أفطس مثلهم

وهو مع أهل الشمال أزرق العينين أحمر الشعر

إلى درجة أنه حتى لو كان للبهائم إله

لكان مثلهم جارحاً أو ذا قرنين،

فكل يصوغ على شاكلته تصوراته[1]

وهذا يعني أن الحكمة التي هي رمز الحقيقة التي راح يحبها الفيثاغوريون، لا يمكن أن يرمز لها لا بطائر ولا بأي أمر محدد، لأنها متنوعة تنوع عدد الملايين من الناس التي تنشدها.

وبتعبير معاصر طرح «أكزانوفان» مشكلة الذاتية والموضوعية، في تداخلها مع الفرادة والنوعية، معيداً التأكيد على أن أساس كل تفلسف، هو أخذ أهمية الفرادة الانسانية لكل فرد وتجربته الحياتية بعين الحسبان، والتقدير لا الإهمال الطغياني الدكتاتوري، مع مراعاة نسبية الذاتية في

(1) The Greeks and Their World, on the Pre-Socratics, op. cit.

طرحها للعموميات التي تمس الآخرين، كمفهوم الألوهة وما يتراءى من أنه حقيقة عند فلان، لا قيمة له عند آخر.

إن كل ما نعرفه معرفة يقينية هو مجرد اقترابات من الحقيقة، هذا هو ما أكده «بوبر» في بداية هذا القرن، بناء على منهج استعادة الفلسفة الاغريقية قبل السقراطية الذي افتتحته «الوجودية» منذ «نيتشه».

وبالعود إلى الفلسفة الإغريقية القديمة نلحظ أن تأثير «اكزانوفان» كان قوياً على «برمنيدس» تلميذه، الذي أكد أن الفرادة والفردية ليست حكراً على النوع البشري والحي فقط، بل هي في كل شيء، أما ما نظنه «خواء» ولا شيئية، فهو ما لا نستطيع التواصل معه أو قياسه ـ اللامقاس حسب التعبير المعاصر ـ، فكل شيء كان له نوع من الوجود والفردية، ثم انتقل إلى آخر، فالأشياء خالدة في دهر دائر لا أول له ولا آخر، إذا صح التعبير.

وهذا ما كان يعبر عنه في الفكر والفلسفة العربية الاسلامية «بالدهرية»، وهي إشكالية فلسفية ظلت تلاحق المفكرين الكوزمولوجيين أمثال «بوبر» في حواراته مع رجال العقل العملي أمثال «أنشتين» حتى هذا العصر.

ناهيك عما سببته هذه الفلسفة من أفكار تقمصية في الأساطير التي صاغها «سقراط»، كأسطورة البحيرة «الأشروسية» لتأكيد خلود الروح في حوار «الفيدو» مثلاً، حيث أخذها على محمل التشبيه، الذي رأته بعض الفلسفات الاسلامية الباطنية أنه تعبير عن نوع من الوحي «لسقراط رضي الله عنه» كما ظنت له من قداسة، فجعلت من الفلسفة ضرباً من الدين كما لم تستطع فهمها إلا كذلك.

وبعبارة أخرى إن إنكار وجود الله ظل يتركز على القول بالدهرية وما يرافقها من أزلية المادة، إلى أن أثبت العقل العملي المعاصر بداية هذا الكون بفتق رتق المادة مع «الإنفجار الأول» قبل «15 إلى 25 مليار سنة»، أي أن للكون بداية، دون أن يثبت إلى الآن عما إذا كان لمضادات المادة بداية أيضاً ومن أين تتوَلَّد؟!

هكذا ظلت فلسفة «برمنيدس Parmenides» موضوع جدل وحوار دائم، لمحاولتها إقحام الفكر الإنساني بولوج باب فهم المصير، من غير الاعتماد على أي تقريرية أو حتمية نقلية، وطبيعي أن مثل هذا المطلب من العقل النظري، بمعزل عن أي عون من العقل العملي، وإن كان محرضاً لهذا الأخير كي يبحث علمياً بأصل المادة، إلا أنه مطلب يساير الرغبة بالتشبه بالإله حسب الطاقة البشرية، ومثل هذا التشبه لا بد وأنه أثار ويثير شبهات الهرطقة، التي كانت في عصور الجهالة العربية شأنها شأن محاكم «التفتيش» في أوروبا تودي بالأبرياء وتوزع التهم على الفرق، والكل في جهل مطبق بأن المسألة لا تخرج عن كونها ضرباً من الرياضة الفكرية الفلسفية العنيفة، وعنفها لا يبرر ولا بأي حال من الأحوال العنف الجسدي مع ممارسيها عقلياً، لأنه لا يحل إشكالها إلا مثيلها من العقل العملي، وإلا ستظل تجابه كل جيل وتتلاعب بكل عقل، حالما يحاول الغوص بأول إشكاليات الوجود كما هو موجود.

ثالثاً: بدايات العقل العملي

تنبهت الفلسفة الإغريقية القديمة إلى استحالة بناء أي حوار فلسفي محدد وإن كان ديموقراطياً، على افتراضات نظرية بحتة، إذ يبدو أن العقل النظري الإنساني قادر على تصور ممكنات لا نهاية لها، ولأن أفكاره من خلقه كما أكد «أكزانوڤان»، فكذلك هي حال عوالمه الممكنة.

هذه العوالم الذاتية على أهمية كل فضائل تعدديتها الأدبية، هي بالنهاية محكومة بعالم واحد من كل هذه التعدديات، فقط هو عالم الواقع.

فإذا كان الكل قادراً على أن يصوغ تصوراته على شاكلته، فتلك التصورات لن تكون حقيقية ما لم تكن واقعية، وحتى الآن خارج ما يظن أنه إطار العلم، نجد أن الشعوب والأفراد الذين صاغوا ما شاؤوا من التصورات والمبادئ لأنفسهم ولأمتهم، ولم يقرؤوا واقعهم النفسي والاجتماعي فيها، يفاجؤون بالإحباطات النفسية والاجتماعية والسياسية من كل نوع وصنف؟!

لماذا؟!

لأن للعقل النظري منطقه، الذي إذا ابتعد عن العقل العملي، أو تغاضى عنه لأنه لا يعجبه واقعه، أو لأي سبب آخر، يجره هذا الأخير إلى مواقعه قسراً، ولا يمكن أن يحصل العكس، خذ مثالاً من البيولوجيا ـ حتى لا يقال إننا نقحم السياسة بالفلسفة لو أعطيتكم مثالاً قريباً من علم الاجتماع ـ، تجد أن الانسانية قد تخبطت مئات السنين بالتفسيرات النظرية لسبب الأمراض، قبل أن يكشف «باستور» طبيعتها المكروبية ثم الفيروسية، لكن أي رأي نظري بعد هذا الكشف «كالعين والرقية» وسواها هو مهزلة بكل معنى الكلمة.

أما إذا سمحت لي أن أستعمل عبارة «هرقليطس» فيمكنني القول: «إن الأمر يبدو كما لو أن للوغوس ـ أي العقل الكلي ـ اختياره الخاص، الذي قد تلاقيه أنت في أحد احتمالات دراسة الاحتمال في العقل النظري صدفة»، كما عبر عن ذلك «اكزانوڤان»: «وان هي خرجت بالصدفة من أي فم»... لكنه ـ أي اللوغوس ـ يتمسك باختياره الخاص بكل صبر وعناد ويفرضه علي وعليك، حتى تتأكد منه بالعقل العملي، الذي تعد التجريبية وسيلتنا الوحيدة للكشف عنه، آن ذاك تسميه واقعياً أو واقعاً ـ كناية عما وقع من غربال الاحتمال ـ فنخضع له أو نحاول أن نخضعه لنا.

تلك هي لعبتنا في كشف الحقيقة مع «اللوغوس»، وهذا هو أساس منطقها الذي خضع له الفلاسفة الذين سموا بالطبيعيين قبل «سقراط»؟!

وهم نفسهم الذين يسمون اليوم بالواقعيين والعقلانيين والتجريبيين، وحتى من يزعمون بأنهم ماديون يحاولون أن ينضووا تحت هذا اللواء، لواء استخراج الحقيقة مما يقع وينزل منها في الواقع كما هو معطى، لا كما تريده أي مثالية مهما كانت مبهرة رائعة ممكنة، ولكي لا يُتَّهمون بأي مثالية قالوا: بالواقعية والتجريبية المنهجية العلمية.

فكيف ظهر هؤلاء التجريبيون رواد العقل العملي لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني؟!؟

في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، ظهر قائد

ديموقراطي اغريقي له طاقات اعتبرها معاصروه خارقة، اسمه «أمبيدوقل Empedocles»[1]، ليؤكد أن لا شيء واقعي إلا ما تقدمه لنا الحواس، وكما أكد «برمنيدس» بأن المادة لا تأتي إلى الوجود من العدم، فهي لن تعدم أيضاً[2]، وهذه المادة كما تظهرها لنا الحواس تتألف من عناصر أربعة ـ النار والماء والهواء والتراب ـ ومن اختلاطها وتفككها تظهر كل الأشياء، وتزول ثم تعود لتظهر ثانية، حسب احتمالات الاقتران بين تلك العناصر، لذلك إذا أردنا أن نعرف ما في هذا التواجد ـ الكينونة الآن ـ علينا النظر في كيفية امتزاج هذه العناصر التي تشكل كل شكل أمامنا «Form»، وقد ذهب به حماسه لهذه النظرية ـ التي بني عليها كل الواقع الطبي والتجريبي حتى القرون الوسطى ـ أن اختبرها بنفسه، بأن ألقى بنفسه في بركان جبل «إيتنا Etna» كي يعيد التراب والماء الذي في جسده إلى النار الأزلية، التي كان يظن أن جانب طاقاته الخارقة فيه يعود إليها.

«امبيدوقل» إذا كان شهيد التجريبية الأول، أعقبه عدد لا حصر له من العلماء الذين اختبروا نتائج أبحاثهم على أنفسهم، مختلفين عمن يستشهد من أجل أفكاره كما فعل «سقراط» من بعده، بأن كانوا يتحركون بدوافع فلسفية متشابهة، ليجسدوا شجاعة العقل الانساني الناتجة عن التفلسف، في أقصى إمكان تحققاتها البطولية.

لكن إذا كانت المادة لا تظهر إلا على شكل تناوب بين العناصر الأربعة، مرة رطيبة وأخرى جافة وثالثة أثيرية ورابعة مكثفة ترابية، فهذا يعني أن لها جوهراً ثابتاً وراء صور تغيراتها، يتشكل بصورة من صور هذه العناصر الأربعة، ليعود ويأخذ شكل صورة أخرى فلا شيء يولد ولا شيء يموت ويزول، أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن الثابت وراء تبادل العناصر الأربعة لتبدلاتها اللانهائية هو ذرة المادة «Atom» التي قال بها «ليوسبيوس ـ و ـ ديموقريطس» وكلمة «آتوم» بالإغريقية تعني: «مالا يمكن تجزئته»، فإذا كان هناك جزء لا يمكن تجزئته، فهذا يعني أن الصيرورة لا تطاله،

---

(1) زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنكلو المصرية 1963، ص 69.

(2) قصيدة بارمينيدس، دار الجنوب للنشر، تونس، عام؟.

فهو أزلي ـ قديم ـ غير مخلوق؟! هذه المادية الطبيعية قال بها الإغريق قبل دراسة الذرة المعاصرة فوضعوا هذا المفهوم في الذهن البشري، إلى أن تم تدمير الذرة في القرن الماضي وبالتالي تغيير العناصر أثناء هذا التدمير، كما أن مثل هذه الأقوال رشحت إلى الفكر الماركسي الذي سمى نفسه بالفكر المادي الديالكتيكي، قبل أن تظهر نظرية «الكوانتيوم» التي تعني أن أصل المادة ذبذبات ـ موجات ـ من الطاقة، مما غيّر مفهوم الفيزياء الذي ظل ثابتاً منذ «ديموقريطس وليوسيبيوس Democritus-Leucippus»، أبوي الفيزياء المعاصرة والمادية الفلسفية، وقد كان مذهبهم يسمى بالطبيعية أو بالفلسفة الطبيعية التجريبية إن شئت، التي هرطقت عليها الكثير من المثاليات التي قالت: باستحالة «الإتصال» و«المونادات» كما عند «ليبنز» لاحقاً، ليحاول «شرودنغر» المعاصر تحديد علائق الاتصال في رياضياته في القرن الماضي، كمحاولة حل إشكالية اللحمة بين المنفصلات ولو ذهنياً.

رابعاً: دخول الفلسفة إلى الحياة المدنية في «أثينا»

مع هذا المخاض الفكري النظري والتجريبي العنيف، لنَقْلِ العقل الإنساني من وظيفته الطبيعية الأساسية كأداة للتلاؤم، والبقاء، والانتقاء والاصطفاء الطبيعي، إلى البحث في إشكاليات الوجود عبر معارج الحقيقة المتداخلة والمختلفة، بمنهج الحوار العلني الديموقراطي المحدد، أقول: عبر هذا المخاض ومع رسوخ بل واهتزاز النظم الديموقراطية في «المدينة الدولة» الاغريقية، اشتد الطلب على أقوال هؤلاء الحكماء في المدن، لتعضد هذا الرأي ضد ذاك، أو هذا الاتجاه الذي يسعى لكسب أصوات الناس ضد منافسيه، أو حتى لمجرد المتعة العقلية الراقية التي يؤمنها بلا شك كل قول فلسفي محكم.

لذلك برز تدريس الفلسفة كمهنة تكسب لطلاب المعرفة في أثينا، ولكوادر أساتذة المدارس، وحتى للمحامين في قاعات القضاء، ولأني في هذه الدعوة لك للدخول معي في تاريخ الفلسفة لم أذكر إلا من رأيتهم الأكثر إيضاحاً لقصدي، في شرح تسلسل تاريخ الفلسفة قبل سقراط إلى الآن، لن أذكر كل الأساتذة والمحامين قبله ممن كانت كلمة «سفسطائي» تعني هويتهم، ولن أهتم بتواجدهم في أي مدينة اغريقية قديمة سوى «أثينا»

فإليها وحدها نقل السفسطائيون ـ الأساتذة ـ الفلسفة قبل السقراطية بكل فروعها المادية والمثالية والطبيعية والتجريبية، وكل من هؤلاء السفاسطة كان يتبنى رأياً من آراء هؤلاء، ليزين به فنونه الأدبية والخطابية ومرافعاته، أو ليتكسب منه بالتدريس فقط، حتى صار السفسطائيون أكثر بكثير من رواد الفلسفة الأوائل، تماماً كما المهنيون اليوم أكثر بكثير من العلماء.

والمدن اليونانية القديمة التي كانت كناية عن دول مستقلة، لا مواطنة لمن هم خارج أسوارها فيها، كانت بحاجة إلى مجالس تشريعية وتنفيذية وقضائية لا يمكن أن يسدها إلا الأبرز من بين كل المواطنين، وهم محدودون عدداً ونوعياً؟!

وبعبارة أخرى كان هناك طلب على السفسطائيين، وخاصة في مدينة «أثينا» التي كانت تتنازعها تيارات فكرية متعارضة، تؤدي إلى تقلبها بين الديموقراطية إلى الأوليغارشية، وحتى الدكتاتورية في كثير من الأحيان، حتى لكأن ازدهار الفلسفة منذ بداياتها يتناسب عكسياً مع اضطراب أحوال المجتمع، وهذا ما سنشير إليه حين ندرس الفلسفة المشرقية الإسلامية، ثم الغربية الأوروبية في مختلف أحقابها لاحقاً.

وبالعود على ما نحن فيه سنقتصر على ذكر اثنين من أهم السفسطائيين في «أثينا»: «أنكساغوراس Anaxagoras» الذي كان أول من قدم الفلسفة لأثينا بشكل تمثلوا فيه اختلاف مذاهبها حسب عبارة «بروتاغوراس Protagoras»: «الانسان وحده هو معيار كل شيء».

هذه العبارة الوصفية لم يفرضها أي من هذين الرجلين، بل قال بها أحدهما وكانت تشكل قناعة الأول، نتيجة الاختلاف الحاد بين مذاهب الفلاسفة الذين سبق لنا ذكرهم.

وطبيعة هذا الاختلاف يمكن أن تفسر بكثرة تعدد دروب الحقيقة بقدر تعدد وتمايز فرديات الأفراد السالكين في هذه الدروب، فليس الانسان معيار كل شيء كما يحلو له أن يضع المعايير، بقدر ما هو زاوية فريدة ـ ورغم كثرتها ـ هي واحدة في رؤية كل الأشياء، دفعة واحدة.

هذا الوجود المنصب على رأس الإنسان دفعة واحدة، حتى قبل أن

يكون مسلحاً بأي فهم له، عليه أن يتعامل معه بأداة تلاؤم تهدف إلى البقاء لا المعرفية التي تطالب بها الفلسفة، لذلك من الأسهل له أن يقول: «إن ما يبدو لي صحيحاً هو صحيح وما يبدو لك صحيح هو أيضاً صحيح»، وبالتالي لا توجد سوى منافع متبادلة، لا حقيقة يمكن أن نسلم بها جميعاً وننشدها جميعاً، ولن نصل إليها إلا كنوع على أحسن الأحوال لا كأفراد، لقصر حياتنا بشكل هزلي أمام مسعانا طويل الأمد، مسعى التفلسف؟!

فبدلاً من أن نكرس حياتنا من أجل الفلسفة يجب أن نكرس الفلسفة من أجلنا، ولأجل هذا الغرض يجب أن نستخدم منطقها من أجل الإفحام لأجل الإقناع وإبراز التفوق على الخصوم، وخاصة في ما يجلب منفعة، قضائياً أو سياسياً، أو حتى تعليماً لإقرار الآخرين بتفوقنا، وبالتالي اتباعهم لنا، وما نجنيه من مثل هؤلاء الأتباع.

وهاك مثالاً على الإفحام: اجتمع اثنان من السفاسطة على رجل عنده كلب قالا له:

- تقول إن لديك كلباً
- نعم وله جراء
- وهم يشبهونه وهو والدهم
- أكيد لأني رأيته يسفد أمهم
- وهو لك
- مؤكد
- فهو أبٌ وهو لك وكل أب لك ماذا يكون؟! فالجراء ماذا تكون؟![1]

بدون شتيمة يحاول السفسطي إقناع محدثه بأنه قادر على إفحامه

(1) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, Routledge, London 1996, p. 93.
وهذا هو مثال على المغالطات المنطقية التي دفعت العرب الى ترجمة كلمة سفسطائي «بمغالط»، ولكننا نفضل عدم ترجمتها لأنهم ليسوا مغالطين دائماً، بل لاأدريين أحياناً ونفعيون أحياناً أخرى.

دوماً، وجعله ابن كلب أمام الناس، فهل من عبودية أشد من هذه، وهل من سيطرة على الآخر أمتن؟!

هذا ولفن الإقناع وسائل أخرى غير الإفحام وهي استحالة المحاجة وإليك مثال:

في إتفاق مكتوب بين سفسطي وتلميذه ينص على أن التلميذ يدفع أجر أستاذه بعد أن يتقن هذا الفن وبعد أن يربح أول دعوى قضائية له، وبانتهاء المدة المحددة طالب الأستاذ تلميذه بالدفع له بدل أتعابه، فما كان من التلميذ إلا أن قال:

لن أدفع لك حتى ولو ربحت دعوى ضدي، لأنك لو ربحت الدعوى، فبموجب الاتفاق بيننا لن أدفع لك لأنني خسرت أول دعوى ولم أربحها، وإذا ربحتُ أنا الدعوى لن أدفع لك لأنني بحكم القضاء لن أدفع؟!

فأجابه أستاذه كلا:

إذا خسرت أنت الدعوى ستدفع لي بموجب حكم المحكمة، أما إذا ربحتها أنت، فستدفع لي بموجب الاتفاق بيننا؟!

وهكذا بتكافؤ الحجج بقي الأمر معلقاً واستحالت المحاججة، ومثل هذه الإشكالية ناتجة برأي «غورجياس» من رغبتنا في التعبير عن الأشياء بالأصوات والأحرف والكتابة، بينما المعرفة في أساس معناها الاغريقي «Epistem» التي منها كلمة «Epistemology» التي تعني نظريات المعرفة، تعني أن تنظر بالعين، ثم أخذت معنى النظر بالبصيرة بعد ذلك عبر البحث عن المفاهيم بالتجريد، وسواء كان النظر بالعين أو بعين العقل، فالأصوات والكلمات لا يمكنها أن تعبر عن المرئيات، ولا عن النوايا ولا الضمائر[1]، وهذه إشكالية لا زالت ترافق الفكر الانساني إلى اليوم فيما تعبر عنه «البنيوية» المعاصرة بإشكالية الدال والمدلول، ومشكلة العبور في كل لغة، وبعبارة سفسطية الإنسان لن يُفهم من الآخرين، وإن هو فَهِمَ من

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، جـ 1، ص 592.

ذاته وتجاربه شيئاً فهو عاجز عن نقله، وهكذا نقل السفاسطة مشكلة المعرفة من الطبيعة إلى الإنسان، وظل الشعار «الدلفي» الآثيني: «أن اعرف نفسك» الذي وصلنا في الحضارة العربية الإسلامية بالقول الشائع: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، أقول: ظل هذا الشعار شعاراً سفسطياً بكل معنى الكلمة، وأساس مغالطته هو مطالبة العارف بأن يعرف وكأن النفس غير صاحبها وفيه، وإن كانت جدلاً كذلك فصاحبها لا نفس له، وبذلك تصبح هذه العبارة على النحو التالي: عليك أن تعرف نفسك بكيان غير نفسك لا نعرف ما هو؟! فكل إنسان له «أنا» ونفس منفصلان وفي أناه نفس يجب أن تعرفها أنا لها نفس . . . .وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولحل مثل هذه الإشكالات ظهرت الأفلاطونية، وإزاء عجزها أمام الأرسطوطالية تمددت تلك الإشكالات إلى الفكر «الريبي» و«اللاأدري» الذي ورثهما، ثم انضوى «بالأبيقورية» فالرواقية التي تقطعت معها أنفاس الفلسفة على مداخل الأديرة وخشبات الخلاص.

أخي القارئ لقد وصلنا بالدعوة التي دعوتك فيها للدخول معي في تاريخ الفلسفة إلى مائدتها، فمن حقك من الآن فصاعداً أن تسألني ماذا سأقدم لك عليها من أصناف؟!

لعل مقدماتنا التي هي مقبلاتنا سيكون اسم مضيفها: «سقراط».



الباب الثاني

الفلسفة السقراطية

أولاً: سقراط

سفسطائي كبير عاد بالحوار إلى منهجه المحدد ليقود المتحاورين كما كان في بداية الفلسفة، بدل أن يقودوه كما يفعل السفسطائيون، لأن الحقيقة «صوفوس» التي نحبها «فيلو» لا تخدم أحداً سوى ذاتها، وهو بهذا يشبه نهضويي عصر النهضة الذين قالوا: «بالفن للفن»، ويختلف منطلق «سقراط» ويحيد عن هذا قليلاً، على أساس أن الكون ـ الكوزموس ـ الذي نحن جزء منه، فيه نمو داخلي يكفي ذاته بذاته، كضرب من الترابط القابل لأن يفهم بالجدل ـ ديالكتيك ـ أي الحوار[1]، شرط السير معه لا تسييره حسب ما نريد.

ولد «سقراط» حوالي عام «470 قبل الميلاد» وانتحر بشربه السم عام 399 ق. م.، وأمضى حياته الأولى يدرّس فلسفات الفلاسفة قبله، وأساليب السفاسطة في استعمال أقوالهم لدعم حججهم، وخاصة الفيثاغوريون منهم، ولم يكتب سقراط أو يترك لنا سوى انطباعات تلامذته ومعاصريه عنه، لأنه كان يقول: (إذا سمعت نصحي فإنك ستفكر قليلاً في سقراط وكثيراً في الحقيقة)[2].

و«سقراط» ابن عصره الذي ازدهرت فيه السفسطة في «أثينا»، جنباً

---

(1) أفلاطون، الطيماوس وأكريتس، فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1968، ص 217.

(2) أفلاطون، آخر أيام سقراط، الشيباني، دار الكتاب العربي، عام؟، ص 77.

إلى جنب مع العرافة والأساطير، التي كانت تفهم قبله بشكل ساذج، كما ورثها الناس عن أسلافهم على أنها حقائق حصلت من بشر، هم أنصاف آلهة، أو قوى غيبية لا منظورة تترصد الناس، فبينما كان يتلعب السفسطي بالحجة ونقيضها ليربح من الناس أموالهم، كانت راهبات معبد «دلفِ» «Delphi» والمصابات منهن خاصة «بإنفصام الشخصية «Schizophrenic يجلسن على فتحة البخار التي تخرج من مركز أعمدة المعبد، ويتنبأن بما شاء لهن التنبؤ، وشاءت لهن قدراتهن، وأمامهن «Omphalos Stone» الحجر المقدس، الذي وضعه «الآثينيون» أساساً على ظن منهم أنه يمثل مركز العالم.

وحين حاول «سقراط» أن يستبدل العرافة بالاستقراء المنطقي، ويستخدم الأساطير كوسائل إيضاح للعظات التي تُرادُ منها، ضَرَبَ بالعمق في كل التقاليد اليونانية في عصره وأرجعها إلى أصولها العقلية، لذلك قالت عرافة دلفِ «Oracle» عنه: إنه أحكم الناس من جهة، ونظر السياسيون إليه على أنه دعوة لإعادة الديموقراطية، والانتفاضة على سلطة «سبارطة» التي رسخت في «أثينا» حكومة الطغاة الثلاثين، وكان أحدهم «كريتياس Critias» تلميذاً لسقراط، وحين سقطت هذه الحكومة وعادت «الديموقراطية»، تدخلت «سبارطة» ثانية بجماعاتها التي رسختها حكومة الطغاة الثلاثين، وهذه الجماعات هي التي كانت تترصد أمثال «سقراط»، (هذا هو المناخ الذي جرت فيه محاكمة سقراط عام 399 ق.م.)[1]، مناخ سجلت فيه الطبيعة البشرية وظيفتها بأن لا يتجاوز العقل البشري مداه، الذي صنع من أجله أساساً ألا وهو الإحتيالات التلاؤمية من أجل البقاء فقط، وكأن الطبيعة أو العقل الكلي - أدوات الصانع إن شئت - حين سمحتا للعقل الانساني أن يتطور، حددتا هذا التطور بالسعي من أجل البقاء دون تجاوز نحو أي حق، أو حقيقة توصل إلى الحق في هذه الحياة، فإذا ظهرت «طفرة» بشرية كسقراط تسعى نحو تجاوز مثل هذا الخط الأحمر، ردعه أمثاله، قبل أن تردعه الطبيعة بإفساد لذائذه الآنية التي

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 97.

أعطتها له، حين يعمق بالفكر متجاوزاً مطلب الحاجات منه.

لكن المناخ الفلسفي الإغريقي الذي بدأ يرسخ في اليونان ما يزيد عن مئة عام قبل «سقراط»، سمح للكثير من الشباب الذين لم تفسدهم السفسطة، بأن يدخلوا معه بأقصى ما يسمح عمق الفكر فيه من دخول، عبر تساؤلاته التي حوت في ظاهر بساطتها كل صعوبات أي أمر بسيط، في سهله الممتنع، فذاقوا حلاوة المغامرات بالفكر ـ والمرجلة فيه حسب التعبير العامي ـ ليبرزوا كشجعان عقل إزاء كل تهورات، كل ما تعارف الناس عليه من تهورات ـ التشاجع ـ والمرجلة.

وإزاء هؤلاء بدءاً بزوجة «سقراط» وانتهاءً بمن أدانوه بتهمة إفساد الشباب، كان ما يفعله هؤلاء بنظرهم مضيعة للوقت والإنتاج، وتسكعاً في الطرقات وبين الولائم، و«سقراط» يحرضهم على الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو الخير؟! ما هو الحق، ما هو العدل؟! وكل إجابة على مثل هذه التساؤلات لا بد أن تترك أثراً عميقاً على طريقة عيش من يجيب، فما بال هذا الأثر لو انتقل إلى الناس وصار قناعة عندهم؟!

خذ مثلاً السؤال عن الحق تجد أن كل إجابة إيجابية تؤدي إلى إثبات وجود الله، وما يترتب على ذلك من سلوك وأخلاق، وكل إجابة سلبية هي عكس ذلك، مما يقلب الحياة الفردية والاجتماعية رأساً على عقب، وحتى الموقف اللاأدري في الإجابة له أثره النفسي والاجتماعي.

هذا هو الجانب السحري في كل سؤال، إذ متى تم طرحه صار ملكاً للبشرية وأداة معاناة لها حتى تجد له حلاً، أو تقترب من إيجاد الحلول، وخطورة مثل هذا الأمر لا تعني طفولية التهرب منه بقمعه، خذ مثلاً السؤال عما هي السماء؟؟ تجد الإجابات الاسترولوجية التنجيمية، وما أعقبها من إجابات «كوزمولوجية» ظهرت مع الفيثاغورية، كما سبق وأشرنا، ولا زالت مرتبطة بالفلسفة والرياضيات إلى اليوم، وأخيراً محاولات الإجابة الأسترونومية «Astronomy» في علم الفضاء اليوم، بدءاً من أول مرصد وضعه وصنعه «كبلر» و«غاليلو»، وانتهاء «بهابل»[1] التلسكوب الذي يدور

(1) كارولين بيترسون، رؤية هابل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 1998 م.

حول الأرض اليوم ليحدق في النجوم، ولا زال السؤال: ما السماء سؤالاً يتطلب المزيد المزيد من الجهد البشري والتأمل ونحن نقترب من الإجابة عليه، دون أن نتمكن من إجابة قطعية عن تلك «الماهية»، لذلك كانت كل عظمة فلسفة «ابن سينا» وتحديده للتفلسف بالسؤال «الماهوي Quiddity».

إن الملايين من الأموال والجهود والتضحيات التي تبذل من أجل الإجابة، عن سؤال «ماهوي» أياً كان ومهما ظننا أنه بسيط ولا يحتاج كل هذا الجهد، يمكن إيقافها وقمعها الآن بأي إجابة دوغماطية كالقول: وما شأنك أنت بأمر السماء مثلاً هي لله لا لك؟! ولكن هذا القمع وأمثاله لن يوقف الأجيال القادمة من محاولات البحث للإجابة، فمتى تم طرح أي سؤال ـ شرط أن يكون سؤالاً فلسفياً ـ سوف تظل البشرية تعمل على الإجابة عليه، أما الأسئلة غير الفلسفية فهي فيما يتعلق بكل تافه من الأمور، وليس لديها أي منهج حل له، وهي أسئلة تجدها عند الجهلة والصبيان والبله، ورغم ما يتخللها أحياناً من أسئلة فلسفية عميقة حتى عند هؤلاء، نتيجة عدم شعورهم بالخوف من عواقب تساؤلاتهم، فإذا سألك طفل مثلاً من خلق الكون وقلت له الله مثلاً، فإنه لن يخاف من أن يسأل: ومن خلق الله؟!

لقد كان «سقراط» بجرأة الأطفال في تساؤلاته، وبحنكة السفاسطة في صياغاتها، مكرساً كل حياته لما سماه فن توليد الأفكار بالتساؤل، تماماً كما شبه نفسه بأمه التي كانت تولد الأطفال كقابلة، ويبدو أنه قد وضع نصب عينيه منذ بداياته الأولى بأن الحياة لا تستأهل أن تعاش بسطحية القبول بأي إجابة لا معرفية، فلا شيء أثمن من المعرفة، ولا حتى الحياة؟! لذلك كان دوماً على قدر كبير من الشجاعة في الفكر بشكل جعل كل شجعان السلاح أمامه أطفالاً.

لقد عاش «سقراط» للمعرفة وهيأ نفسه منذ بداياته للموت في سبيلها، مدركاً أنه حين يورط معاصريه بتساؤلاته الديالكتيكية حولها، سيحرضهم بكل معنى الكلمة على الإجابة وعليه في الوقت ذاته.

وهكذا راح يجوب شوارع «أثينا» طارحاً أسئلة أساسية حول الأخلاق والسياسة، فشكل الحلقات حوله أينما ذهب، يحاورهم بمعنى تجمعهم

حوله أيضاً وماذا يقصدون بالصداقة، والتدين والشجاعة متحدياً أي شخص منهم يظن أنه يعرف الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، بمزيد من عمق التساؤل حول كل تحديد، لفظي أو ذهني أو مفاهيمي حول هذه الأمور.

كل ذلك بطريقة الاستجواب الذي يظهر النقص في الإجابة عن قصد السؤال الأساسي، تلك هي الطريقة السقراطية في التفلسف، حيث تحرض الناس على جهلهم وتجاهلهم لعظيم الأمور، وتدفعهم إلى استدعاء كل مثالية وتجريبية معروفة في عصرهم ليروا، كم ينقصها من عمق وكم فيها من سطحية بالمعرفة.

إن «سقراط» حين كان يسأل: ما العدل مثلاً لم يكن ليكتفي بالتعريف اللغوي للكلمة، بل كان يريد أن يشير إلى أن للعدل وجوداً كيفياً، لا تمثله هذه العدالة أو تلك، وهذا الوجود حقيقي رغم أنه غير مادي، وهذا يعني أن الكينونة لأي شيء، أي تواجده المادي لا تعني وجوده ككل، فهذا القاضي أو ذاك، وتلك المحكمة أم هذه... وهذا المدعي من ذاك... جميعاً يتطلعون إلى وجود حقيقي غير عياني - غير مشخص - هو العدل، الذي حاول الرومان بعد ذلك تشخيصه بامرأة تحمل ميزاناً على حد سيف وهي معصوبة العينين، كناية عن عدم التمييز والحاجة في الوقت ذاته إلى الرحمة مع سيف العقاب. لقد كان جهد «سقراط» منصباً على محاولة اكتشاف الحقائق المجردة، التي دفعت بتلميذه «أفلاطون» إلى رسم عالم «المُثُل» كي يفهمها «Forms»، بحواراته كلها مكرساً «سقراط» بطلها الأول[1].

لكن الناس الذين لم تجهز عقولهم لإدراك المجردات حاربوه، لأنهم لو سايروا مطلبه سيحرمون من التمتع البهيمي بالمشخصات، وهذا الجانب من رفض الفكر لأنه يفسد الآني على حساب المطلق، وجد حتى بين الفلسفة وفي تاريخ الفلسفة من يتحمس له، كالرواقية والأبيقورية بعد سقراط مباشرة، و«روسو» و«نيتشه» بعد ذلك، وتجسدت قمة اليأس من ولوج باب المطلقات وحتى من مدى معقولية الحقيقة مع الوجودية في منتصف القرن الماضي.

(1) Plato, Early Socratic Dialogues, Penguin Books, N.Y., 1987.

وهذا يعني بكل بساطة أن «سقراط» قد ورط كل خصومه الرافضين للتفلسف بالفلسفة، فان يقول «روسو» مثلاً: «إن الانسان المفكر حيوان فاسد، لأنه يفسد لحظته الآنية على حساب لحظة قادمة لن يبلغها». وكل (محاولة لتحسين الانسانية ولرفع مرتبة الانسان ولتحصيل الرفعة أنزلها الناس إلى مستوى أخفض بكثير مما يفعله الحيوان)[1] فالمعرفة بمعزل عن المتع الآنية لا قيمة لها، لأنها لا تعطي مردوداً مباشراً (اننا نسعى إلى المعرفة فقط لأننا نرغب بأن نستمتع، وكل ما لا يخدم متعنا لا قيمة له)[2]، أن يقول «روسو» هذا؛ يعني أن بذهنه كل شهداء الحقيقة أمثال «سقراط»، وهو لا يريد المزيد منهم.

وقد وجد التعبير عن الجانب القسري الذي فرضه «سقراط» على الفكر البشري، فيما قاله نيتشه: (على المرء أن يفرض حقه على الآخرين، وإلا فالحق وحده لن يفيده ـ بدون قوة ـ ولهذا السبب كان «اليهود» ديالكتيكيين... ماذا ـ وأكثر وأهم من هذا ـ «سقراط» كان ديالكتيكياً أيضاً)[3]، ففن الديالكتيك الذي استحدثه «سقراط»، هو في الواقع فن فرض الآراء على الآخرين، وهو عماد كل بحث فلسفي وركن من أركانه الأساسية، أتقن «اليهود» منذ «ابن ميمون» إلى أيام «نيتشه» استعماله، لتبرير تواجدهم العشائري بين أمم متمدنة ـ أوروبا ـ، ولا زالوا يتقنونه اليوم ضد «الألمان» بأساطير «الهولوكوست»، وضد العرب بأساطير «الإرهاب»؟!

إن الأفلاطونية المحدثة التي ارتكزت على «أفلاطون» تلميذ «سقراط» السائر على منهجه الديالكتيكي، هي التي سمحت «لموسى بن ميمون القرطبي» أن يشرح التوراة شرحاً عقلانياً يسمح بالقبول بأساطيرها لذوي الألباب، في كتابه «دلالة الحائرين»[4]، فسار على نهج من أراد بالديالكتيك أن يوفق بين النقل والعقل، كأمرين لم يفهمهما «سقراط» إلا

---

(1) Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Ininequality, Penguin Books N.Y. 1984, p. 88.

(2) Ibid., p. 89.

(3) Friedrich Nietzsche, Twilight of The idols and the Anti-Christ, Penguin Books, N.Y 1990, p. 42.

(4) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، حسين اتاى، مكتبة الثقافة الدينية مصر، عام ؟.

بمعزل عن بعضهما (فالديموقراطية هي التي كانت السبب الرئيسي، في غياب الطغمة الكهنوتية، وغياب الطغم عامة، السبب بانطلاق وتقدم الثقافة، وهو مفتاح لغز المعجزة اليونانية)[1]، أما الدين فجزء من القوانين التي كان «سقراط» يرى ضرورة عدم المس بها، وفي إطاعة أي قانون أساس تطور العقل الفردي والجمعي بالدول، ونظراً لأن «سقراط» كان يؤمن (باستحالة امتلاك معرفة نهائية هذه المعرفة «أعرف أنني لا أعرف شيئاً»)[2]، يبقى ادعاء أي رجل دين بأنه يعرف الألوهة، إدعاء باطلاً، فمن يستطيع أن يدعي أنه يعرف طرق السماء؟! والله؟! هنا نجد أن كلمة «تعالى» الاسلامية مع اسم الجلالة هي للتذكير الدائم باستحالة تصوره تعالىٰ أو معرفته، وحين يزودنا العقل العملي العلمي بأي حقيقة من الحقائق التي «نزلت ـ وقعت ـ من غربال الاحتمال» لتصبح واقعاً ـ كما سبق وأشرنا إلى هذا تحت عنوان: بدايات العقل العملي ـ أقول: حين يزودنا العقل العلمي بأي حقيقة لن نفهمها إلا بالفلسفة، ولن نخشع أمامها إلا بالدين.

والمنهج السقراطي قام على الاعتراف بالثاني، من أجل ترسيخ الأول، خذ مثلاً مفهوم الخلود عند «سقراط»، تجده مرتبطاً أشد الارتباط بالمفاهيم الماورائية ـ الميتافيزيائية ـ الحاملة لكل مائت، وهذا المفهوم ينقصه كل مقولات الوجود ما عدا مقولة الكيف، فالخلود مفهوم كيفي بحت، ظل الفكر ـ العقل ـ العملي يبحث عن كمه أكثر من ألفي سنة بعد «سقراط»، وكأن نقص مقولة من المقولات العشرة التي نستطيع بها صياغة كل قول، هو محرض العقل الذي لا يرضى باليقين من شيء ما لم يكن له: كم وجهة وعرض وجوهر . . . الخ من المقولات العشرة، أما أن تقول مع «سقراط» بأن أعظم الأمور وأخطرها كالعدل والحق والخير والخلود. . . كيفيات لا كم لها، فهو أساس ما يعتبره كل عقل عملي نقصاً يجب البحث عنه، وهذا هو السبب والفارق بين البحيرة «الأشيروسية»[3] التي تفد إليها أرواح الموتى في أسطورة حوار «الفيدو»، وبين تقرير علم

(1) ثيو كاريس، جذور المادية الديالكتيكية، دار الفارابي، بيروت 1987، ص 39.

(2) ثيو كاريس، سقراط، طلال سهيل، دار الفارابي 1987، ص 309.

(3) أفلاطون، آخر أيام سقراط، مرجع سابق، ص 225.

الفلك المعاصر بأن (السوبرنوفات ـ الكونية ـ تقذف بعناصر أساسية إلى الكون مثل عنصر الحديد، ونجد هذه العناصر موجودة بين النجوم. . . ثم تظهر هذه العناصر في النهاية في نجوم أو كواكب أخرى، ثم أخيراً في أجسادنا نحن)[1] وهذا يعني أننا (ونحن وقد أتينا إلى الحياة هنا على الأرض، نحمل أيضاً في أجسادنا ذرات من نجوم ماتت منذ زمن طويل، وعندما نتتبع وراء أصول هذه العناصر أجيال النجوم التي كونتها، فإن هذا يعد أحد السبل لاستنتاج ما تكونه منزلتنا نحن في هذا الكون)[2]، وهذا يعني أن الأرض قد تكثفت (من الغاز والغبار الموجودين بين المجرات منذ 4,6 مليار سنة. . . وكان البرق والأشعة البنفسجية. . . تحطم جزيئيات الجو الأولى الغنية بالهدروجين، ثم لا تلبث هذه الشظايا أن تتحد لتشكل جزيئيات أكثر تعقيداً. . . تنحل بالمحيطات مشكلة نوعاً من الحساء العضوي)[3]، والأمر ليس بمثل هذه البساطة، لأن فيه ما هو غائب عن العلم معرفته، وهو تحديداً: من أين برزت الحياة وما هو أصلها، وبغض النظر عن نظريات «الأمينوأسيد» أو النيازك. . . . الخ فالمسألة الأساسية التي أماط العلم اللثام عنها اليوم، بيقين كمي لا كيفي فقط: أن مفهوم الخلود السقراطي ـ التقمصي ـ في البحيرة «الأشيروسية»، كأسطورة ـ لا حقيقة ـ يراد منها تأكيد صلتنا بالكون ككل وبمدى خلوده ككيف ذهني بحت، هي في الواقع الكمي، في كل المواد المعدنية والعضوية الموجودة بجسد كل منا، كما هي موجودة بأقصى المجرات، وكما تنتج من أصول هذه العناصر أجيال النجوم والكواكب، ننتج نحن أيضاً من أصول هذه العناصر، وكما تنفجر وتموت وتهرم النجوم، فنحن نقتل ونخطرف ونموت.

اننا على اتصال كمي بنسق كوني أعلى، استطاع «سقراط» أن يرى ما

---

(1) رؤية هابل، مرجع سابق، ص 168، هذه الحقيقة اليقينية التي يقدمها العقل العملي لنا اليوم، تسمح بتعديل بعض النصوص الدينية، فلم يعد الميت يعود إلى التراب الذي منه جاء، بل من «السوبرنوفا» وإلى «السوبرنوفا» نعود، فهل سيودعنا أولادنا حين الموت بهذه العبارة بدل من التراب وإلى التراب فقط؟! هذا مثال على أهمية وخطورة العقل العملي في تأثيره على العقل النظري الذي يجب أن نحيطه بأقصى حذر ممكن.

(2) المرجع السابق، ص 169.

(3) كارل ساغان، الكون، عالم المعرفة أكتوبر/ 1993م، الكويت، ص 47.

وراء ـ ميتافزياء ـ كيفه، قبل أن نتمكن من تحديد كمه الفيزيائي الآن، بل ان رؤية «سقراط» هي التي دفعتنا إلى مثل هذا التحديد الآن، والذي لا زال السؤال «السقراطي» يطارد نقص تحديداتنا ويدفعها إلى مزيد من التكامل.

هذه هي الآلية التي تتحرك بها الأسئلة الفلسفية، متى أطلقت من عقالها بين العقلين النظري والعملي، التأملي المثالي والتجريبي الواقعي إن شئت.

وعلى هذا المنوال نفسه كان «سقراط» يسأل أسئلته الخطيرة والعديدة، التي كانت تحرض معاصريه على الإجابة، وتفجر غضبهم وقلقهم وترقبهم حين يعجزون، فكان يسأل قضاتهم ومحاميهم مثلاً: ما العدل؟؟ وأطباءهم ما الصحة؟؟ ومعماريهم ما الجمال؟!؟

مما يحرضهم على مزيد من التساؤلات كلما حاولوا أن يجدوا إجابة وافية، وكان تكتيك «سقراط» في مثل هذا التحريض، تعريته للإجابات الأدبية من مجازاتها التي تخدر الذوق لتشل الفكر بلحن القول؟!

لذلك انبرى له الأدباء والسفاسطة بالتجريح، وكان على رأس هؤلاء «ارستوفان Aristophanes» الكاتب الكوميدي المسرحي المعاصر لسقراط، والذي صب جام غضب الأدب على الفلسفة، بالهجوم على سقراط، وخاصة في المسرحية التي وصلتنا تحت عنوان «الغمامة The Clouds» عام «423 ق.م.»، والتي وضع في أحد مشاهدها الرئيسية «سقراط» في «قِفة» مدلاة من السحاب يسائل كعادته الممثلين[1]، بأسلوب لا يخلو من التجريح والاستهزاء، بأسلوب التساؤلات اللانهائية حول ما ظنه أمثال «ارستوفان» أموراً واضحة، جاعلاً من «سقراط» شخصية مزعجة وثقيلة هزلية.

هكذا بدأت الفلسفة صراعها مع الأدب والسياسة، مع مرابح الآنية في الإطراء أو الهجاء وفن الخداع، فكانت قوة هذه الثانية الأقوى آنياً، والأولى الأقوى على مر الدهور.

---

(1) كارل ياسبرس، فلاسفة انسانيون، عويدات، بيروت 1988 م، ص 39.

ونحن كمخلوقات آنية لا بد لنا من أن ندفع ثمن مطلب الخلود، إذا نحن وقعنا في هواه، كما يقع الفلاسفة بهوى الحقيقة، لذلك كان على الفلاسفة دوماً في تاريخهم أن يواجهوا مشكلة «سقراط» دوماً، فحتى العوام يقولون: «غاظك من خبرك».

وحين بحث خصومه الأقوياء ـ الساسة والأدباء ـ عن إدانة له من غيظهم منه، لم يجدوا إلا عدم التحديد أيضاً وسيلتهم في دعوى الإتهام، فقالوا بعمومية كونه يفسد عقول الشباب، دون أن يقدروا معه في المرافعات التي سبقت إدانته، أن يحددوا له معنى الفساد ولا معنى العقلانية؟!

وبدون أي تحديد لتهمته أدين بالموت، بتجرع السم، وكل هذا مسجل بشكل رائع في حوار «الفيدو»[1]، لكن هذه المسرحية الأخيرة شأنها شأن مسرحية «أرستوفان»، لم تكن تشكل بالنسبة لسقراط أي «كارثة»، فالموت أمر حتمي سيواجهه كل إنسان، وزيادة سويعات دهرية لا تقدم ولا تؤخر فيه، لذلك وجه الأمر كما يوجه أي سؤال فلسفي نحو المصير، وأتحفنا بحوارات محددة رائعة عن معاني خلود الذات، والتي من أهمها في رأيه، وأكثرها خطورة وكارثية على الفرد هو إفساده لضميره بأن يتحيز مع الظلم والطغيان، من أجل أي مكسب آني، لذلك كان يعامل مدينيه على أنهم هم وكل هؤلاء القضاة، ـ لاهو ـ يواجهون الخطر المحدق بأنفسهم إلى الأبد.

فالباطل الذي يرتكبونه ناتج عن جهلهم لا بمعاني العدالة فقط، بل بخلود أنفسهم أيضاً.

إن الفضيلة عند «سقراط» أمر بديهي لا يعاديها أحد من الناس، فالإنسان بطبعه فاضل في أساس تكوينه، لكنه حين يخطئ معانيها، ويظن الباطل حقاً والشر فضيلة، يقع بكل أنواع الرذائل، وأشدها وأخطرها وسببها جميعاً هو: الجهل.

---

(1) آخر أيام سقراط، مرجع سابق.

وللجهل عند سقراط معنيان: الأول جهل الجاهل الذي يريد أن يعرف، والثاني جهل الجاهل المدعي أن جهله معرفة، الأول فيلسوف والثاني طاغية، طاغية حتى ولو كان يمارس حقه السياسي والاجتماعي بأكثر الدول ديموقراطية، ألا يفترض الحوار العلني الديالكتيكي الحر السعي بين المتحاورين لبلوغ الحقيقة، لا فرض أي أفكار مسبقة لتوجيه الحوار، الأفكار المسبقة تعني أن صاحبها لديه معرفة يقينية وهو يحاور الآخرين فقط ليجعلهم أتباعاً له ولها. تلك هي صفة الطاغية حتى لو ثار على الطغاة، لأنه سوف يستبدل طغيانهم بطغيانه، فالمسألة ليست بتغيير أنظمة الحكم عند «سقراط»، إنها مسألة معرفية يقع الجهل في صلبها. بينما المعرفة أساس كل الفضائل، وإذا كان قدر المائتين أمثالنا نظراً لقصر حياتهم عدم بلوغها، فلا أقل من السعي نحوها والسعي نحو المعرفة هو سعي نحو الحقيقة، وهذا هو واجب التفلسف الذي لا يؤسس إلا على الأخلاق، والأخلاق بهذا المعنى السقراطي ليست مجموعة نواهٍ ومحرمات، ولا هي لوح من القيم إذا اتبعناه نصبح خلوقين، ولا هي إرضاء للآلهة، أو القانون أو أي سلطة أخرى، إنها اختيار الحقيقة الذي يسمح لنا بالتحيز مع الحق، ما دام فينا ذاك الجزء الخالد الذي كان الاغريق يسمونه «الروح» ككيف لا محدد، يحاول علماء الفيزياء الفضائية اليوم باستشعار كمه كما سبق وأبنّا بالعناصر الأساسية للكون والتكوين التي هي فينا.

إن اختيار الحقيقة حسب «سقراط» يسمح للجانب اللافاني فينا، أن يحافظ على كرامته أي على نجاته في رحلة الخلود الأزلية، بينما هدف الطغيان سرقة كرامة الآخرين، التي يلوث الطاغية ذاته بها، فيتحيز مع الباطل واللاتحديد والشر ـ الكاوس حسب الاغريق ـ إلى الأبد.

لهذا على الناس دوماً إعادة فحص ما هم متيقنون دوماً من معرفته، وهذا هو أساس الدرس السقراطي للبشرية، الذي لا زالت تتبعه في كل جيل وعصر الأمم الناهضة المتقدمة، وبناء عليه نرى التقدم الحضاري رغم العثرات البربرية التي يعيقها الطغاة بيننا في كل زمان ومكان.

ثانياً: أفلاطون

مع «أفلاطون» أخذ منهج الحوار الديالكتيكي المحدد في صيغتيه المجردة والتجريبية صيغته المنهجية، ليشكل الروابط الأساسية لكل تفلسف، فبه يلتقي العقل النظري والعملي، حيث يستعين الأول بآخر ما وصل إليه الثاني ليؤكد حقائقه أو ينفيها والعكس، لذلك تعد حوارات «أفلاطون» التي استخدم فيها شخصية «سقراط» ليعبر عن آرائه بمثابة «مذكرات» أساسية لكل عملية تفلسف لاحقة في تاريخ الفلسفة، انها نوع من «الأجندا» لكل فلسفة عملية وأخلاقية ونظرية لاحقة.

ونحن في هذه الدعوة للدخول في تاريخ الفلسفة، نجد أمامنا من كل من ذكرناهم من الفلاسفة حتى الآن، شذرات عما قالوه أو كتبوه تسمح بتعدد وجهات النظر حول من يؤرخون للفلسفة، أما بعد «أفلاطون» فقد صار منهج الحوار المحدد، الذي يستخدم العقل النظري والعملي من أجل فهم أي إشكال في الوجود كما هو معطى وموجود أمامنا، صار هذا المنهج منهج كل تفلسف حق، ومجسداً بحوارات «أفلاطون» التي تعد من أكثر ما كتبه إنسان تحديداً وشيوعاً وبقاء على مر التاريخ.

ولعل عظمة هذه الحوارات التي وصلتنا كاملة، بفضل التراجم العربية وأصولها الإغريقية والسريانية، لا في كونها نصوصاً أدبية بل على العكس، لأنها تمت إلى الفكر ولا تمت إلى الأدب بأي صلة، وهذه الصلة الفكرية البحتة فيها هي التي سمحت ولا زالت تسمح بترجمتها إلى كل لسان، دون أن تفقد طلاوتها وجدتها وعظمتها، والنصوص الأدبية لا تصمد لأي ترجمة كما هو معروف!!.

فتعال معي أيها القارئ إلى عام «399 ق.م» لترى الشاب «أفلاطون»، يقف مترقباً في قاعة المحكمة في «أثينا»(*) وقضاتها ينطقون بالحكم على أستاذه «سقراط» بالإعدام بالسم أو بترك الفلسفة، فيختار «سقراط» السم، و«أفلاطون» يتابع صيغ هذا الاختيار العقلية ودوافعه النفسية ليسجلها في حوار «الفيدو» الذي سبق لنا الإشارة إليه.

(*) وهو دون الثلاثين من العمر إذ ولد أفلاطون «7 ـ 428 ق.م»، من عائلة أرستقراطية.

وقبل هذا وهو منذ أن وضع حوار «البرمنيدس»، من مذاكراته الأساسية مع «سقراط» التي أعاد صياغتها لاحقاً ككل حواراته في كهولته، أقول: أشار إلى أن الزمن الذي نظن أن الواقع يجسده، مجرد وهم من أوهام حركة المادة، فكل لحظة خالدة وكل صيرورة وهم، لذلك على الفلسفة أن تهتم بالأمور الأخلاقية الثابتة التي هي ضمان الوجود الحق، وهذا الوجود خير وواقعي وحامل لكل تواجد و«كينونة»، فهو بالتالي ثابت لا يطاله التغير، فليكن هم الفلسفة البحث في الثوابت التي تحكم صور المتغيرات.

والمعرفة بهذا الأمر تجعل الناس يدركون ضرورة الأخلاق، لأنها السبيل الوحيد لخلودهم عبر ثبات الضمير، لأن الحكمة في أساسها هي في مدى ما يتضمنه أي سلوك من خير، فكل ما يحتاجه الأشرار هو معرفتهم بمصلحتهم الحقيقية، وأي سلم أولويات عندهم لا يقف في رأسه الخلود، الذي لا يضمنه إلا الحق، هو سلم باطل.

إن «أفلاطون» في كتاب «الجمهورية» لم يفعل أكثر من إيضاح هذا الرأي، لكل من يرغب أن يصير حاكماً يخلده التاريخ، لذلك فإن هدف حواره فيها تحديد العدالة حسب طبقات الناس الاجتماعية.

ولأن أساس كل فضيلة هي المعرفة، استحوذ التعليم على اهتمام أفلاطون في الجمهورية، على أن يكون كمال القوة الفكرية فيه جزءاً من كمال القوة الجسدية بكل إنسان، لذلك استحدث «أفلاطون» مفهوم «العقل السليم بالجسد السليم»، وعلى هذا الأساس صارت «التربية الرياضية Gymnastics» جزءاً من كل نظام تربوي إلى الآن، أما أرستقراطية الحكام التي دعا إليها، فهي أرستقراطية فكرية بحتة، تعتبر العبودية ضرباً من التجهيل أسوأ من الموت، والمداحون لهؤلاء الساسة أخطر من العبيد الجهلة، لأنهم يفسدون الحقيقة على الحكام بالرياء الأدبي والشعري فلا مكان لهم في هذه الجمهورية الفاضلة[1].

أما أساس المنهاج التعليمي في هذه الجمهورية فهو الفضيلة، والله

---

(1) الجمهورية، مرجع سابق، ص 163.

ليس متعالياً فيها ولا هو خالق كل شيء حسب «أفلاطون» بل هو فقط الخير المطلق، أما الإله الذي يتلعب بالقدر والناس فهو «ديميورج» اله فلك ما تحت القمر، وعلى هذا النحو مما زوده العقل العملي الفلكي في عصره حل مشكلة الشر، بالله الخير المطلق كما تصوره كمثال للمثل الجيدة، وبالألوهة والتأله والشر من جهة أخرى، فكان حلاً هزيلاً ينتقص إلى مفهوم «المفارق» ويعتمد فقط على «الماوراء».

والفرق هنا كبير جداً، فالإغريق ورغم عظيم اكتشافهم للماورائيات، أي لحوامل كل شيء التي تجعله يبدو على ما يبدو عليه[1]، فما وراء الخشب مثلاً حامله كي يصير خشباً، غير ما وراء الحديد الذي يجعله يبدو حديداً، ورغم أن الإغريق لم يعرفوا أن أصل كل العناصر «92 عنصراً» هو الهدروجين، وكل المواد تحولات ذرية له، إلا أنهم حدسوا بأن أصل كل العناصر الماء، أو الإستقصات الأربعة، مما يسمح لمفهوم «الماوراء Meta» أن لا يصير مناقضاً لأي فكر عملي، لأنه ظل يعني «Beyond» أي الحامل لا «Behind» بمعنى خلف، فخلف الشيء هو وراءه، أما ما وراء الشيء فحامله، وكمثال على هذا، فإن خلفي هذا الحائط، لكن ما ورائي هو جوهر روحي وماهيتي وشخصيتي إن شئت، أقول: إن الاغريق ورغم عظيم اكتشافهم «للماوراء» لم يعيروا انتباهاً لأي «خلف»، لأن خلفيات الأشياء متغيرة ويبدو أن لا علاقة مباشرة لها بما يمر أمامها، لكن النظرة الأدق لهذا الأمر، تميط اللثام عن أن خلفيات كل شيء موجود في هذه الكينونة هي التي تحدد زمانه ومكانه فيها، فإذا كان ما وراء هذه الكينونة المادة أو الروح، فإن خلفهما الصانع الخالق لهما الذي بث فيهما كل قانون للصيرورة ـ جشطلت ـ.

هذا هو «المفارق» الذي كان غائباً عن العقل الإغريقي، حاضراً في العقل الشرقي من خلال «الوحي»؟!

لذلك لم يكن الله مفارقاً لمفهوم الخير المطلق عند «أفلاطون»، أما الألوهة التي يمثلها «زيوس» مثلاً فكلها عنده من صنع «ديميورج» المتلعب

---

(1) هاني يحيى، الميتافيزياء والواقع، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998 م، ص 31.

بالأقدار، مثل «زيوس»، والذي يجب أن يقاوم بالعقل و«المُثُل» والفضائل والخير المطلق، أي يجب أن يقاوم بالله.

وعلى هذه النقطة بالذات/ارتكزت المسيحية في تطويبها للفلسفة الأفلاطونية بعد ذلك، بأن أضفت على «ديميورج» صفة الشيطان الدينية، وهو ما لم يخطر ببال «أفلاطون» قطعاً.

ونحن في هذه الدعوة لك أخي القارئ كي تعود إلى الوراء، أي إلى الزمان والمكان اللذين صاغا كل هذا الفكر العميق بين «سقراط» وأتباعه و«أفلاطون» على رأسهم، لا يهمنا أن نبحث في الترتيب التاريخي (لظهور أو كتابة المحاورات، وإنما المهم أن نبحث في تطور هذا الفكر من نقطة مبدئية)[1]، ألا وهو تأسيس فن الحوار الديالكتيكي المحدد على أسس نظرية وعملية، مثالية وتجريبية، أي فلسفية لأول مرة، بين إلهامات «سقراط» وإبداعات أفلاطون.

فأعمال أفلاطون الرئيسة بعد موت «سقراط» التي حوت جل أفكاره الفلسفية هي:

- الجمهورية وتمثل فلسفته الخاصة.
- المائدة وتمثل فلسفته بالحب.
- وأما الاعتذار والفيدو وكريتو فتجسد الآراء الأقرب لمعلمه سقراط.
- السفسطائي ويمثل هجومه على الأدب والسياسة بمعنى فن الإخضاع والمراوغة[2].
- والفايدروس يعطينا آراءه حول الجمال.

وهناك «الطيماوس وأكريتس» حيث تجد ما تبناه «أفلاطون» من عقل عملي يعود إلى الفيثاغورية، وفي «أكريتس» خاصة يبرز أسطورة الأطلنطي وعالم الفضيلة والرذيلة في تناوب البقاء والفناء.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية عام 1964 م، ص 91.

(2) Plato, Protagoras, Oxford University Press, N.Y., 1996.

أما «الفيلفس» فيبحث في اللذة، ويدور نقاش «التثيتتس» حول العلوم وأهميتها.

وكل هذه الحوارات وسواها[1] موجودة باللغة العربية بترجمات دقيقة قديمة ومجددة، ولعل واحدة من أجدها للأب «فؤاد جرجي بربارة» في الأعوام 1968 إلى 1971 عن منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي السورية بدمشق، كما اهتمت أميرة مطر بمصر بتحقيق «الفايدروس» عن دار المعارف هناك، وغني عن البيان أن «Penguin» الانكليزية تعني بنشر تنقيحات مستمرة لتراجم هذه الحوارات، بصورة دورية باللغة الانكليزية، تقربها دوماً من كمال معاني «أفلاطون» الأساسية بصورة رائعة.

أما تصنيف المصنفين للحوارات بين حوارات الشباب والكهولة وأخيراً الحوارات الأخيرة لأفلاطون، فلأجل أن يتحدد بشكل دقيق الأشياء التي سمعها «أفلاطون» بشكل مباشر من «سقراط»، عن تلك التي عمل على إعادة صياغتها في لاحق أيام عمره، ليضمنها فكره الخاص على لسان معلمه، أما أين ينتهي «سقراط» ليبدأ «أفلاطون» فأمر من المحال كشفه.

إلا أن الشيء الأكيد الذي يتفرد به «أفلاطون» في هذه الحوارات هو: هدفه من كتابتها، وهو تحديداً اعتقاده الأساسي بأن لا ضرر يمكن أن يصيب الانسان سوى ما يصيب ويُصَبُّ على روحه، لذلك من الأفضل مئة مرة معاناة ومناقشة الخطأ والتحاور فيه، من ارتكابه والوقوع بشروره، ولأن بيته كان محجة تلامذته وكان اسمه «الأكاديمي Academy» سميت كل جامعة بالأكاديمية من بعده، ولأنه نقل هجوم «سقراط» على الأدب وأساتذته والسياسة ومنتحليها، صارت كلمة «سفسطائي» من بعده شتيمة، ولأنه ربط المعرفة بالفضيلة والعلم، انحصرت الفلسفة بعده بالعقل النظري والعملي، ولأنه قال «بالمُثُل» اعتبرت فلسفته خطأ مثالية طوباوية، إلى درجة درجت معها عبارة: «الحب الأفلاطوني» لوسم كل علاقة عذرية مثالية، وبعبارة موجزة دخلت الكثير من المفاهيم الأفلاطونية ورسخت بكل

---

(1) عبد الرحمن بدوي «24» محاورة لأفلاطون، أنظر موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ1، ص 157.

الثقافات الانسانية على قدر متساوٍ، وتلك ظاهرة فريدة لأي أثر ثقافي، من منطلق أن طبيعة الآثار الثقافية هي المحلية لا العالمية، باستثناء «أفلاطون»، لذلك سمي بالالهي، وأعطي في القرون الوسطى منزلة القداسة عند النصارى، وحتى النبوة أو تجسد الألوهة عند بعض الفرق الاسلامية.

أما أساس القرابة بينه وبين الدين، أو سوء فهم الدين له إذا صح التعبير، فهو نظرية «المُثُل»، وأساطيره الشارحة لها التي فهمت خطأ على أنه يقول بضرب من التقمص «التموزي»، نسبة إلى «تموز» إله التقمص عند الساميين، أو البراهمي الهندي المغاير؟!

ولمزيد من استيضاح مثل هذا الأمر يمكن العودة إلى البحوث الهامة في حقل علوم الآثار التي نشرها الأركيولوجي المستشرق «أنطون مورتكات» عام «1949 برلين» عن عقيدة «تموز» وسيادتها خلال فجر التاريخ «السومري» حتى عام «2350 ق.م.»[1].

وما دمنا بصدد أخطاء فهم هذا الفيلسوف الذي يعد الركن الأساسي في تاريخ الفلسفة، لا بد من أن نشير إلى أن إساءة فهمه الأساسية التي تبعتها كل هذه الإساءات، وقعت عندما نسبت التراجم العربية المبكرة تاسوعات أفلوطين له تارة، ولأرسطو أخرى، لأن: (العرب لم يعرفوا أفلوطين بالاسم الصريح... بل عرفوه بكنيته وهي: الشيخ اليوناني... فكتابه «التاسوعات» قد لخص... وتألف من هذه الخلاصة كتاب أطلق عليه: «أثيولوجيا أرسطوطاليس» ... كما انتزعت منه فصول... أصبحت باسم: «رسائل في العلم الإلهي للفارابي»)[2] الذي ما لبث أن حاول: «التوفيق بين رأيي الحكيمين» بناء على كل هذا الخلط، وقد نشر «بدوي» هذه «الثيولوجيا» من مخطوط عبد المسيح بن ناعمة الحمصي الذي أصلحه «الكندي» فيلسوف العرب الأول[3].

---

(1) أنطون مورتكات، تموز عقيدة الخلود والتقمص، تعريب توفيق سليمان، دار المجد 1985 م.

(2) عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت 1977 م، ص 2.

(3) المرجع السابق، ص 67.

ولأن الدعوة التي دعوناك إليها أيها القارئ لولوج تاريخ الفلسفة، لا تتضمن ولوج أخطائها، سوف نتوقف عند هذا الحد، دون أن نثير لديك بسمة العقلاء إذا زودناك بمزيد عن «أفلاطون» الإلهي رضي الله عنه، عند بعض الفرق الاسلامية؟! ذلك أن لب المسألة يكمن في سوء فهم نظرية «المُثُل»، التي أرادها بكل أساطيرها التي وضعها هو قصداً لها، مجرد مثال يقرب فيه إلى الذهن مفاهيم الماورائيات الهامة بالنسبة لكل إنسان، نظراً لصلتها القوية بإمكان خلوده.

ثالثاً: نظرية «المُثُل»

مفتاح فهم نظرية «المُثُل» هو في كونها مثالاً طويلاً متشعباً لشرح وإيضاح معنى الماوراء أو الميتافيزياء، أي حوامل كل وجود مشخص أو طبيعي!!

فعلى الورق يظل القصد من كل سؤال فلسفي محدداً ومحدوداً بالكلمات التي تصفه، لكن لو نظرت بعيني السائل لشعرت أكثر بالهدف من السؤال، تلك هي صفة كل نقص بالتعبير من خلال الكتابة، سوف نرى مع «Derrida» و«Foucault» أطرف أنواع تفسيرات مثل هذا النقص لاحقاً في هذا التاريخ، الذي نحاول أن ندخل معك فيه بالفلسفة، والمهم الآن أن ننتبه إلى أن للتعبير أداة غير القول والكتابة هو: لغة العيون، تلك التي يحسن المحبون التخاطر من خلالها، ولما كانت قمة الحب الأفلاطوني متجسدة بين «أفلاطون وسقراط» ـ إذا جاز لنا مثل هذا التعبير ـ فقد حتمت على «أفلاطون» التقاط القصد من تساؤلات أستاذه ـ عبر تخاطر الحب بينهما، بكل عظمة قانونه في تلاقي المتشابهات ـ كتلك التي كان سقراط يوجهها لأفلاطون وسواه من تلامذته، مثل ما هي الشجاعة وما هو الحب وما الأخلاق؟؟ لا من أجل تعريفات محددة، بل من أجل اكتشاف الطبيعة المجردة لتلك الكيفيات، ذات الوجود الفعلي، لا في مكان أو زمان معين، بل بمعزل عنهما.

وجود فعلي ومؤثر، مؤثر بحياة ومصير كل منا، بل أكثر من ذلك بكل سلوكه اليومي، ومع ذلك ليس له مكان ولا زمان، أي ليس له وراء، فماذا بقي؟!.

بقي حتماً: الماوراء!!

وفي ذاك الماوراء الذي ليس فيه شيء، يقبع الحب الحقيقي في كل عظمة قوانين تلاقي المتشابهات، والشجاعة الحقيقية التي هي نتاج الحكمة الحقيقية لا التهور... تقبع وكل الفضائل التي لا تبرز لنا في عالم النقص والفساد الذي نعيش فيه إلا من خلال تضاد رذيلتين، فبين رذيلتي التهور والجبن تبرز الشجاعة في عالمنا الناقص هذا الذي نعيش فيه، وبين رذيلتي الشح والإسراف تظهر فضيلة الكرم، وبين اللامبالاة والاهتمام يظهر الحب... وهكذا أما في ذاك الماوراء فلا تظهر الفضائل من أي رذيلة، بل هناك حيث الفضيلة بحد ذاتها مجردة عن لعبة تداخل الأضداد.

هذا الماوراء ليس منفصلاً عن الظاهر أمامنا، فالذي تبرز فيه كل الأشياء وتصاغ على غراره هو «مثالها Forms or Ideas»، و«أفلاطون» حين قرر هذا أكد أن الأشياء بذاتها هي في عالم «المُثُل»(*) هذا الذي لا تطاله الصيرورة، وهو بهذا يختلف عن «كانط» لاحقاً بأن «كانط» لم ينسب إلى «الشيء بذاته» سوى صفة «النومن» ما وراء كل «فينومن» أو ظاهر، معلناً استحالة معرفة «نومن» الأشياء، هذا النومن الشبيه بماهية الماهية عند «ابن سينا».

لكن حين حدد أفلاطون عالم الشيء بذاته «بالمُثُل»، أكد أن الذي يسبب ترديات عالمنا الناقص عن كل مثال فيه، أي عالم النقص والفساد حسب الفلسفة الاسلامية، هو عنصر اللامعقولية والفوضى الداخل والمحيط بكل شيء «كاوس Chaos» حسب التعبير الاغريقي، كعبارة مضادة «للوغوس» الذي سبق وشرحناه مع «هرقليطس».

بينما عالم المثل الذي يمكن «للوغوس» أن يعبر عنه أفضل تعبير، عالم معقول مثالي كامل به يتجسد الانسجام والنظام المتناغم الذي نراه بالرياضيات سماه أفلاطون «إيدوس».

(*) العينة الوحيدة التي وصلتنا من عالم «المُثُل» دون تشويه لأنها مطلقة مجردة!!

بهذا وضع «أفلاطون» مشكلة المعقولية واللامعقول التي أقضت مضجع «الوجودية» المعاصرة، أما بالنسبة له فلا شيء يصلنا بعالم «المُثُلْ»(*) هذا سوى الفكر، لذلك تجد حتى أكثر الناس جهلاً بأي أمر يقترح عليك تحسينات وإضافات عليه، فعلى أي نموذج بنى افتراضاته سوى تذكر مثلها؟!

والتذكر عند «أفلاطون» لا علاقة له بالمشاهدة بعين النظر، إذ كما سبق وأشرنا أن المعرفة «Epistem» تعني النظر بعين الفكر إضافة إلى عين الجسد، وإذا كان التذكر هنا بعين الجسد، فالمثل ستصبح مشخصة في مكان ما كجنة الأديان التي لم يعرف «أفلاطون» عنها شيئاً، وبمثل هذا التشخيص فُسِّرَ التذكر بنظرية التقمص؟!

إن «أفلاطون» حين وضع نظرية «المُثُلْ»، وحدد نتائجها لم يصل إلى استنتاجاته هذه عن طريق أي مصدر ديني، لأن الإغريق حين اكتشفوا الماوراء، لم يخطر ببالهم ولم يعرفوا المفارق، وكل ما نسميه بالوحي «الدلفي» كان عندهم مجرد عرافة ـ حدوس ـ ليس إلا، فسرها «أفلاطون» بقدرة عقلية سنرى كيف سماها «أرسطو» بعد ذلك بالتجريد، والفرق بين أسطورة وضعت «المُثُلْ» لإيضاح الماوراء فراحت تُقبل كحقيقة، وبين إعادة الماوراء إلى قواعده الخالية من أي شرح واحتمال سوء تشخيص.

إن تطويب «أفلاطون» مسيحياً في القرون الوسطى بسبب إعجابهم به، يسمح بتطويبه «بوذياً» من خلال لوي مفاهيم التذكر والتقمص، وبذلك لا نعود نتحدث عن فلسفة «أفلاطونية» بل دين يمكن لكل فرقة أن تدعيه، وبناء على هذا السياق التقمصي يمكن أن يفقد «أفلاطون» حتى هويته هو نفسه، فيصير مجرد تجسد لنبي في «كورزدور» محدد فهو «ادريس» وهو «أخناتون» وهو «موسى ع» وهو «عيسى ع»، ولا ندري أي «فصامي» يمكن أن يدعيه اليوم إذا سلمنا بأن الجسد مجرد قميص؟!

تلك هي مأساة الفلسفة كمأساة كل حقيقة في جانبها الجميل، الذي يريد كل شخص استحواذه، فإن لم يكن فإدعاؤه، وقد عبر الإغريق عن

(*) «Eddoss».

هذا الجانب الاستحواذي في الطبيعة البشرية بعبارة «الإيروس» التي تبدأ بالرغبة بالابتلاع عند الطفل ولا تنتهي، لا بالجنس ولا بأي قدر من السلطة ولا المال، فإذا مر بها عمل رائع ضمنته أو ادعته كجزء من أعمالها، وقد عبرت العامية عن ذلك بالقول الشائع: «حتى التراب لا يملأ عين الانسان»(*)؟!

وبهذا المعنى نجد أن عظمة «أفلاطون» وفكره أنه كان ولا يزال موضوع «ايروس» من كل التيارات والاتجاهات، لدرجة أن الماركسية نافست الدين بادعاء منهجه، لكن كمادية جدلية؟!

وكأن كل التيارات التي تريد أن تكون «أفلاطونية»، تريد أن تعتبر نفسها جزءاً من الحقائق التي لا يمسها التغير والزمن، تلك الحقائق التي تعبر عن الثوابت فيما وراء المتغيرات، هي التي كان لأفلاطون الفضل لأنه أولُ من بحث فيها، لتصير هدف كل يقين اعتقادي أو حتى علمي.

إن قسماً من وجودنا غير مرتبط بالتواجد ـ الكينونة ـ ولا يمكن تحريه بأي حاسة، ولا هو يخضع لأي زمان أو مكان، وهو محجوب عنا بشكل كبير، وكل لمحة عقلية تسمح لنا «بأبستم Epistem» رؤيته، في ثباته خارج كل صيرورة تعرفنا على ثوابت لا تخضع للمتغيرات المتصلة أو غير المتصلة فيها، وهذا الجانب سواء سمي روحاً أو نفساً أو أي تسمية أخرى، هو جانب حقيقي واقعي على العقل النظري لمس أطرافه التي يعجز العقل العملي حتى عن تصورها!؟!

أما إذا كانت ثمة حقيقة مطلقة فهي لن تكون إلا بذاك الجانب، الذي نضحي من أجل كرامته فينا حتى بالحياة، لهذا يدافع الناس عن شرفهم وفضائلهم حتى الموت، لأنهم لا يريدون أن يخسروا هذا الجانب بحدس أنهم معه إلى الأبد.

إن صلة الأخلاق بالمثل عند «أفلاطون»، هي صلة هذا الجانب فينا بالفضيلة، وصلتها بالمعرفة أساس ضرورة الفلسفة.

(*) وهو تحريف للحديث الشريف القائل: لو كان لابن آدم واديان من ذهب... ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، أنظر: البخاري الحديث رقم 5956.

وقد عبر «أفلاطون» عن ارتباطنا بهذا الجانب ارتباطاً أزلياً بكل أمثلته التي صاغها على شكل أساطير تشرح نظرية «المثل»، وخاصة في حواري «الجمهورية والفيدو» معتبراً أن وظيفة الفلسفة الأساسية، هي تقريب الناس من هذا الجانب اللازماني واللامكاني من أنفسهم، أما الفنون والآداب وكل زخارف الأشياء، فلا تزيد الانسان إلا تعلقاً «بالإيروس» الرغائب لا «بالإيدوس» أي عالم «المثل».

والآداب والفنون إن كانت ضرورية لترقية الذوق، فهي خطيرة إذا صارت خادمة له، ففضيلة الأدب بين تطرفي الخضوع للرغبات الذوقية من جهة، وإرهافها من جهة أخرى.

إن الفن أكثر تأثيراً بالناس من الفلسفة لصلته الأوضح بالجانب الزماني والمكاني من أنفسنا، لذلك كلما كان خداعاً كان أعظم أثراً، فإذا كان «موجهاً» لخدمة أمر أو قضية زاد التضليل بأنها يقينية، وحين يتم اليقين من أمر يندفع الانسان بأقصى طاقاته كي يخدمه، تلك هي «الدوغمائية» التي أدت إلى سفك دماء الناس تحت زعم أنهم يخدمون الحق.

ألم تؤدِ عبادة الإله «دونيسيوس Dionysos» عبر فن الموسيقى إلى كل فنون العربدات عند الإغريق، إن التراجيديا الإغريقية التي بدأت من «صوفوكليس فأخيلوس فيوريبيدس» Sophocles and Aeschylus and Euripides لا تؤكد سوى عبثية الفرد ولا معقولية وجوده، وبالتالي ليس فيها أكثر من دعوة إلى الغرف من اللذائذ الآنية، والعيش من أجل الجانب المحسوس من الوجود فقط؟!

هذا الجانب الذي وجد «نيتشه» بعد ذلك أن لا جانب سواه في الوجود، فعظم من «التراجيديا» الإغريقية، وحط من شأن «سقراط» الذي استخدمه أفلاطون لتأكيد مفاهيم الماوراء، مؤكداً أن الحياة (في قرار ذاتها قوة لا تدمر ومتعة لا تقاوم... وكل فهم عدو للفعل، لأن الانسان لا يفعل إلا إذا توهم، فالفعل يعتمد على حجاب الوهم... وكل نظرة متعمقة واعية للحقيقة تدمر دوافعنا لكي نفعل أي شيء)[1].

---

(1) Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, Penguin Books, N.Y, 1993, p. 39.

فإذا ماتت التراجيديا كما يريد «أفلاطون» مات الشعر[1]، حتى «سقراط» نفسه مات ميتة تراجيدية، ولم تنصره أو تحميه أي حقيقة بحث عنها أو أحبها، وهذا يذكرنا بقول المسيح: «إيلي إيلي لما شبقتني».

وهذا يثير السؤال الذي لا يستطيع الجانب التشخيصي من وجودنا أن يفهمه، وربما لا إجابة عليه وهو: أننا حتماً نحب الحقيقة، لكن هل الحقيقة تحبنا؟!

مرة أخرى نحن نتحدث هنا عن جانب من الوجود الذي هو الحقيقة، غير مرتبط بالتواجد الذي نحن جزء منه، وبالتالي لا علاقة ديالكتيكية بينهما، فإذا كنا نحب أو لا نحب الحقيقة، أو كنا في هذا الوجود قوة أو فعلاً سيان بالنسبة للحق، ومهم جداً فقط بالنسبة لنا، فنحن نكسب الأزلية إذا تحيزنا مع الحق الذي هو بغنى عنا، تلك هي صفة الألوهة بالحق التي التقطها «أفلوطين» من «أفلاطون»، وهو ما جذب «الأفلوطينية Platonic» للمسيحية(*)، على أساس أن الحقيقة المطلقة توصل إلى الحق عبر عالم «المُثُلْ»، فلا وجود إلا للعقلي، بينما الوجود المادي لا يخرج عن كونه وهماً، وبهذا أطلت المثالية على الفلسفة بالأفلوطينية، التي رأت أن الهدف من هذا التواجد هو الصعود التراتبي كالنزول الفيضي بالخلق، من أجل التوحد مع الواحد الذي هو الله عند المسيحية بعد ذلك.

وهذا يؤكد لنا أن المثالية كمدرسة فلسفية لا تعني العقلانية، بل تعني إنكار التجريبية، لأن كل فلسفة هي بالنتيجة فلسفة عقلانية، وهذا يؤكد أيضاً ضرورة الاحتراز جداً من تبويب «أفلاطون» بخانة المثاليين، فنظرية «المثل» عقلانية لا مثالية، فهو بكل فلسفته لم يتنكر للتجريبية، وخاصة بكل ما وضعه على لسان «سقراط» من عقل عملي بنى عليه افتراضاته، و«الأفلوطينية» وحدها التي تستحق سمة المثالية، بفيضياتها التصورية الممتنعة عن كل عقل عملي، والتي لا دخل لأفلاطون بها لا من قريب ولا من بعيد.

---

(1) Ibid., p. 54.

(*) رغم أن أفلوطين لم يكن يحترم المسيحية قطعاً.

أما نحن فلن نألو جهداً لإبراز التحديدات الدقيقة لك أيها المدعو للدخول معنا في تاريخ الفلسفة، فبها وحدها يمكننا أن نبدد أوهام الخيالات التي وجدها «أفلاطون» معيقة للتفلسف، وعرضها لنا بأروع أسلوب تجريبي في أسطورة الكهف في كتابه الهام الجمهورية، فلا شيء أخطر وأخطأ حين دراسة الفلاسفة من وضعهم تحت تصنيفات بها أفكار مسبقة نسجنهم بها فنخسر منهم زبدة ما قالوه، ولا أهم من التصنيف لكل بحث علمي لأنه عماده، شرط أن لا يقع ضحية أخطاء الأفكار المسبقة، وضعف التحديدات، وتسرع أحكام القيمة التي لا قيمة معرفية لها: كالأفضل والأسوأ، ومن هو إلهي ومن هو حشوي؟!

وأخيراً

هل يجب أن تدفع الميتافيزياء نحو الدين حتى نفهمها؟! وهل كل ما قاله «أفلاطون» وما أسيء فهمه منه هو غاية ما يمكن أن يوجه هذه المعرفة، أو هو الكلمة الأخيرة فيها؟!

لقد جاء الجواب من تلميذ «أفلاطون» الأقرب له «أرسطو» بلا؟! فللفلسفة دروب أخرى يمكن أن تكتشف فيها الوجود الميتافيزيائي، خارج إطار الكينونة بشمولية الوجود، وخارج الإطار «الأفلاطوني» ومن ثم «الأفلوطيني» وحتى الثيولوجي الذي يريد أن يجر الماوراء إلى المفارق، ليحرمنا من متعة القناعات العقلية بقهرية ما يسميه إيماناً وهو اخبار وقسر فقط.

للفلسفة درب تحليلي بدقة أو أدق من دربها الديالكتيكي وما علق به من دوغمائيات دينية أو ملحدة على حد سواء، وقد كان «أرسطو» رائد هذا الدرب الأول، فلتتفضلوا معاً أيها المدعوون لدخوله متحسسين خطواتكم بالتحديدات والتعريفات والملاحظات الدقيقة، كي لا يطيح بكم أي لغم أرضي وضعته العمومية في باطل كل تعميم، أو عقيدة عمياء تريد أن تسرق «أرسطو» كما سرقت من قبله أستاذه ومعلمه «أفلاطون».

رابعاً: أرسطو

لما كانت مشكلة الفلسفة الأساسية تتلخص في السؤال التالي وهو: ما الوجود في الموجود؟، لكي نحدد مصيرنا لا في هذه الكينونة فقط، بل في أنساق الوجود الأخرى التي تربطنا بها نَسقِيَّةٌ ماورائية ما، استشعرها «أفلاطون»، ويؤكدها «أرسطو» شرط أن نبدأ بالمسألة من حيث ما الوجود في الوجود، فمشروع «أرسطو» لا ينطلق من الوجود إلى الكينونة ـ التواجد ـ ، بل العكس من الكينونة التي نعرفها إلى الوجود، الذي قد نزداد جهلاً وسوء فهم له إذا نقلنا «عظات» حدوسنا حوله، بأي قصة أو تشبيه أو مثال غير واقعي.

من الواقع أراد «أرسطو» أن ينطلق إلى الماوراء، خلافاً لأستاذه الذي دربه مدة «عشرين سنة» على التفلسف بالأكاديمية «أفلاطون»، ولكي يحقق مشروعه هذا، كان عليه أن يبحث عن الثوابت وراء متغيرات الواقع، وقد وجدها بالعلم التجريبي وبالمنطق، فعمل على ترسيخ الاثنين كقاعدة صلبة لكل فكر مجرد.

وكأن «أرسطو» أراد بذلك أن يرى كيف يحكمنا الواقع بكل قانون من قوانينه، وكيف يوجه عبر هذا الحكم وتلك القسرية مصيرنا في الوجود، بدل أن يرى كما حاول «أفلاطون» أن يحدس بمصير الوجود بذاته، بمعزل عنا وعن الواقع.

لذلك كان السؤال الميتافيزيائي الأرسطوطالي هو: ما التواجد Being ـ الكينونة ـ لا ما الوجود Existence، كما فعل «أفلاطون»، وعن خلافه هذا مع أستاذه قال: «إن أفلاطون عزيز عليَّ، لكن الحقيقة تظل الأعز»[1]، وهو يقصد الحقيقة الواقعية لا المطلقة، وبهذا قطع الطريق على وجود عالمين: الماوراء والواقع، لأنهما شيء واحد، فرد مسبقاً على كل عملية فصل دينية لهما، وكل ما في الأمر أن الماورائيات مجردة، وبكونها كذلك لا تخضع للزمان والمكان، أي لا تصير ـ لا تخضع للصيرورة ـ، والدهشة إزاء هذا الأمر هي أساس كل تفلسف، فالفلسفة في أساسها تعبير عن مدى

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 33.

دهشتنا من هذا الوجود، تنطلق من متواجد يدهش بوجود.

لا تواجد للمثل إذاً، فكيف نتحدث عنها كأساس لكل الوجود، ألا نرى أن كل ما هو غير متواجد - غير كائن - بمعنى ما كان ولا هو كائن غير موجود؟! فكيف كوّنا «المُثُلْ» إلا من أوهامنا وحدوسنا التي قد لا تعني شيئاً لهذا الوجود ككل.

أما مشكلة الكينونة بين ما كان وغاب بالفناء والموت، وصلتها بالمادة والصيرورة والزمن، صلتها بالواقع، فأمر يختلف عن كائن متصور ليس له أي صلة بكل هذا ولا بالواقع، وهذه المشكلة عبر عنها «أرسطو» بوصفه لحركية التواجد ضمن الوجود بين «القوة والفعل»؟!.

وبعبارة «رشدية - سنيوية»: كل ما بالقوة ولم يحقق بعد مجرد إمكان «ماهوي»، وهو حين خروجه من القوة إلى الفعل يصبح تواجداً، وبالموت أو الفناء، يعود إلى حضن الوجود، لكن هذه المرة كتحقق كان بواقع فهو واقعي، هذا هو الخلق - إن شئت - أما ما ندعي أننا نخلقه نحن فننسب له وجوداً كأي مما نصنع من أدوات أو أفكار، كنظرية المثل وسواها، هي تركيبات مما سبق خلقه، تظل افتراضية لا قيمة لها إلا إذا بررها الواقع، وهذا هو الفرق بين أن تقول: تقول النظرية الفلانية، وها أنا أرى، أي بين التنظير والوصف.

العلم يجب أن يكون وصفياً، والنظريات لا تصير علمية حتى يعكسها الواقع، ويثبت أنه لا يستخدم سواها في حتمية قوانينه؟!

لذلك كرّس «أرسطو» نفسه على البحث بعلوم مختلفة(*)، وخرج لنا بكتابه الهام: «السماع الطبيعي»[1] وبكل بحوثه حول الطبيعة - الفيزياء - التي ظلت أساس كل معرفة علمية حتى عصر النهضة الأوروبية، والذي

(*) بدراسة كل وصفية علمية ممكنة مثل دراسة طباع الحيوان، أنظر: أرسطوطالس، طباع الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات، الكويت عام 1977 م.

(1) اسحق بن حنين، «السماع الطبيعي لأرسطوطاليس»، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964 م، وعليه شروح ابن السّمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب.

يمكنني من القول: إنه ـ أي عصر النهضة ـ باختباره «للسماع» بمناهج وأدوات علمية جديدة، وبعقل منفتح فقط، استطاع تجاوزه بالعلم المعاصر، وإلا لما كان لدى الانسانية ما تبني عليه وتنقده حتى تتقدم.

وهدف «أرسطو» من هذا الجهد الهائل بالبحث في كل ما هو فيزيقي طبيعي ـ فيزياء ـ، هو ترسيخ الميتافيزياء على الواقع لا العكس، لأن الواقع كاختيار من اختيارات العقل الكلي أي «اللوغوس»، أو الرابطة التي توجه جماع القوانين داخل حركة الصيرورة، هو الذي يفرض علينا من كل إمكانات الوجود هذا التواجد، فما الفائدة من بحث إمكانات الوجود و«مُثُلها»، ونحن نتعرض لإمكان واحد لا زلنا لا نعرف عنه شيئاً؟!

فلئن أراد «أفلاطون» أن يوجه الفلسفة إلى هذه الإمكانات العلا، فقد أراد «أرسطو» منها أن تفسر الواقع، وبذلك يمكن للعقل البشري التعامل معها رغم كل صعوبات هذا الأمر، أما المطلب الأفلاطوني فيفترض أن كل الناس «أفلاطون»، وحتى لو كانوا كذلك يظل مطلباً محالاً، إزاء مطلب «أرسطو» شبه المحال في تفسير الواقع بكل أنساقه وامتداداته الكائنة اللانهائية أيضاً، لكنه الممكن على مر العصور.

مشروعان على درجة عالية من صعوبات الإلمام، أولهما محال إلا بالحدوس، والتي جرته فعلاً نحو التصوف فانتحلته بعض الأديان، والثاني لا زال يجر الانسانية ويؤثر فيها بالعلم، في عجزه اليوم عن تلبية المطلب الأرسطوطالي بالتفسير لهذا التواجد المعجز الذي نحن فيه.

وأنت أيها القارئ المدعو للدخول معي في تاريخ الفلسفة، إذا لم تشعر بعد بعظم وخطورة ما أنت قادم عليه، أنصحك بأن تغلق هذا الكتاب وتعود إلى «تلفازك» لتعيش سويعات بعالم الممكنات الذي يصنعه لك الخيال السينمائي، وعالم السلع التي يفرضها عليك الإعلام السياسي والاقتصادي، وإذا استمتعت بذلك: إنس الفلسفة وإياك وأي سؤال حقيقي حول مصيرك حين يقفل البث، على كل هذه الشاشات بما فيها شاشة نظرك؟! عندها لن ينفع السؤال.

أما قبل أن تغلق هذه الشاشة ـ النظر ـ الأخيرة، فالسؤال الذي تحتمه عليك تلبيتك دعوة الدخول في تاريخ الفلسفة، هو من جُمَّاع ما لديك من

قناعات، وما سقناه لك من محاولات مختلفة منذ فجر تاريخ الفلسفة للإجابة عن السؤال الأساسي، من نحن وماذا نفعل هنا، أي حسب ما صاغه أرسطو: ما الموجود في الوجود؟!.

طبعاً رأيت ولديك إجابات كثيرة عليه، فإذا نشأت ببيئة تتبنى أحدها دافعت عن هذه الإجابة ضد تلك، لكنَّ دَعْوَتَك الآن إلى دخول تاريخ الفلسفة معي، هي في أساسها لك وحدك، فماذا لو كانت كل هذه الإجابات خاطئة أو نفعية مضللة؟!.

عليك أنت أن تقرر، بينما نحن نعرض لك هذا التاريخ، من زاوية نظرنا بكل فرادتها، لدرجة يمكنني فيها القول: إن آلاف الكتب التي كتبت في تاريخ الفلسفة أو وضعت حولها، لا تستطيع أن تفي واحداً من موضوعاتها حقه، ولا فكرة واحدة خرجت من فيلسوف كلَّ أبعادها التي أرادها لها، أنت مدعو إذاً بعد قراءة هذا التاريخ أن تلج الفلسفة لتكتب تاريخاً آخر لها، ولن تستطيع ذلك قبل أن تقرأ «أفلاطون» ثم «أرسطو»، وإذ تصعب متابعة الأول لأن سؤاله عن الوجود ككل، لا زال كل الجهد الحضاري البشري يبذل ليتابع الثاني، لحده سؤاله بالتواجد ـ الكينونة ـ أي بما هو كائن، بقي أن تعرف أن كل محدود كائن ينطوي على جوانب مطلقة لا يمكن أن تحيطها معرفة أو يشملها علم مهما وسع، وهذان الخطان المطلقان باستحالة الأول وشبه استحالة الثاني، هما سبب اتجاه الانسانية إلى المزيد الذي لا حد له نحو «التنوير»، وسنشرح معنى «التنوير» مع «كانط» لكن الآن نكتفي بأن نعلم أنه يعني الحضارة في سيرها ورفضها لأي سلطة فوق سلطة العقل، وهذا ما تساهم فيه الفلسفة حين يقال: بتقدم الحضارات، وهذا هو اتجاهها في البحث المستقبلي القديم أعني بمشكلة المصير.

أخي القارئ: ما دمت قد أصبحت مدعواً لكتابة تاريخ للفلسفة خاص بك، لإمكان أن يكون كل ما تقرأه عنها لا يروي توجهك الفردي الذاتي للحقيقة، ولشكك حتى بدوافع من يكتبون، شكاً آمل أن لا يصل إلى درجة «الريبية» والتي سنتحدث عنها، وهي المدرسة التي أعقبت

«أرسطو» وسايرته في تاريخ الفلسفة، فإذا لم توصلك الفلسفة إلى الإرتياب بكل حقيقة مهما بدت واضحة ومتميزة لك، فعليك أن تتعرف على طريق «الإستقصاء» للفكر الفلسفي الذي وضعه «أرسطو»، حتى لا تقع «بخلف» الهواة حين يظنون أنهم اكتشفوا أمراً كان قد قاله فلاسفة قبلهم بمئات من السنين، كالبحارة الذين يعاودون اكتشاف «مالطة» دوماً على أنها قارة جديدة؟!.

خامساً: معلم الذين يعرفون

هكذا سماه العرب بالمعلم الأول، لأنه أول من وضع طرق «الإستقصاء» المنطقية، التي سميت بالعلمية لأن العلم لا يستطيع إلا أن يستعملها، ولا يقدر أن يحيد عنها، وسمىٰ مصطلحات هذه الطرق التي نستعملها إلى اليوم، فهو أول من أطلق على القوانين والقواعد التي تحكم الفكر الانساني إسم: المنطق، وهو أول من سمى الطبيعة «بالفيزيقا» ومنها خرج علم الفيزياء، وحواملها بالميتافيزياء، وهو أول من سمى السياسة بفن تنظيم المدن «Politic»، وحمايتها بالبوليس، وأوجد في كل هذه العلوم واخترع مصطلحات محددة، ناهيك عن تبويبه لعلم الأخلاق والاقتصاد والنفس، ووضعه أسس الميثولوجيا وطرق البحث العلمي كهدف لعلم المنطق.

ومن المصطلحات الأرسطوطالية التي لا زلنا نستعملها في كثير من العلوم مصطلح الاستقراء والطاقة والديناميكية، والبرهان والجوهر والأعراض والمقولات والقضايا والكلية والاستدلال، والصورية والمطابق والغير مطابق في المنطق «Valid and invalid»، إلى درجة أنه ومنذ أكثر من ألفي سنة والناس تعني العقل حين تدرس المنطق منطق «أرسطو»، وأكثر من ألف سنة طبيعياته، وأخلاقه إلى الآن، وكذلك ميتافيزيائياته، لدرجة أنه لا يمكن لأي إنسان درس أو يدرس أي علم من العلوم دون أن يجد في مقدماته إشارة إلى «أرسطو»، فمحال أن يقرأ ويكتب الإنسان بأي لغة ولا يعرف اسم «أرسطو» على الأقل.

هذا الرجل لم تتعرف عليه الحضارات الغربية رغم أنه وليدها، إلا من خلال العرب، فلولا الترجمات السريانية للإغريقية في «الرها»، في عصر «المأمون» لضاع «أرسطو» وبهذا يمكنك أن تتصور حال العلوم والفلسفة دونه، وقد حاربته الكنيسة في بادئ الأمر قبل أن تقتنع بإمكان تطويبه كما فعلت مع «أفلاطون»، على يد المدرسين «الاسكلائيين Ecclesiastical»، وهكذا تم تطويبه من خلال نفي كل رأي قدمه «ابن رشد» في شروحاته له من «الأكويني»، إلى حد يمكننا فيه القول: ان «الأكويني» باستخدام كل قدرة ممكنة لنفي ورفض ما قاله «ابن رشد» عن «أرسطو» حاول تطويبه مسيحياً بل فهمه.

وقد يبدو أن رجلاً بهذه الموسوعية من المحال أن يُفهم ويحاط به، لكن الأمر على عكس ذلك تماماً، فمفتاح بساطته هو مفتاح عظمة وصعوبة وتعقيد كل بساطة في هذا التواجد الذي رده «أفلاطون» إلى الوجود، وأعاده «أرسطو» إلى الكينونة، إذ يجب البحث بكل ما هو كائن أمامنا، بدءاً بتصنيف الكائنات وتسميتها، من خلال «البنى Structure» التي فيها، وعلاقة هذه «البنى» مع بنى أخرى، فهكذا تتواجد الأشياء وهذه هي «الكينونة»، وهي إذ تبدو تبدو لنا بأشكال «Forms»، ولهذه الأشكال «أنواع» تنتمي لها «أجناسها» المختلفة، وهذه الصيغ للأشكال «Forms» أو صورها، ليست شيئاً مادياً، لكن المادة لا تظهر إلا بصورة أي بها، فهي فيما وراء «Metaphysics» المادة، ومثال «أرسطو» على هذا هو التمثال، فهو بحاجة إلى الحجر الخام أي سببه المادي، وهو سبب ضروري لكنه ليس كافياً لجعل التمثال تمثالاً، أي لا يخرج التمثال من قوة الحجر إلى فعل الشكل إلا بإزميل المثّال، وهو حين يصبح تمثالاً لا يعود ينظر إليه على أنه مجرد حجر، ففيه فرادة نوعية تجسد هدف المثال من التمثال والسبب من صنعه، وهذا ما سماه «أرسطو» بالسبب النهائي أو الغاية من كل صورة، وغاية الغايات من سبب الأسباب هو الصانع أو موجد الوجود من العدم(*).

(*) مؤيس الأيسات عن ليس حسب الكندي، أي الله تعالى.

هكذا وضع «أرسطو» للسببية القانون التالي: أولاً مادتها «Material»، ثانياً مدى تمثيلها لفكرتها، ثالثاً شكلها الصوري «Forms»، وأخيراً هدفها النهائي، فالهدف النهائي لبذرة المشمش شجرة المشمش، وهذا لا يعني أن الصور أو المثل يمكنها أن توجد بمعزل عن غايتها، وهذه هي الكينونة، فجوهر الأشياء ليس في مادتها بل بالهدف منها، والهدف الحقيقي ـ الجوهري ـ لأي أمر أو شيء هو ما يفعله وما يحققه.

فحتى نقول عن أي شيء إنه موجود يجب أن يتواجد أولاً، أي أن يتكون أولاً ـ يكون ـ، وشروط الكينونة عشرة وهي أن لكل شيء:

1 ـ مادته التي تحدد صورته وفكرة تواجده وهدفه الذي يريد تحقيقه من هذا التواجد أي غايته النهائية أو جوهره Substance،

2 ـ كل جوهر له كم Quantity،

3 ـ ويحدد هذا الكم كيف ما Qualities،

4 ـ وهما يسمحان بالعلاقة مع الأشياء الأخرى له، أي بالإضافات التي يمكن أن تلحقه Relation،

5 ـ وذلك في مكان معين Where أي «أين»،

6 ـ وفي زمان معين When أي «متى»،

7 ـ حسب الوضع المعطى Situation،

8 ـ تحدده خاصة الشيء Proper،

9 ـ بفعل مع الأشياء Act،

10 ـ أو انفعال معها للجمادات Re-Act، أو انفعال عاطفي للأحياء Passion[1].

---

(1) Stephen F. Barker, The Elements of Logic, Mc Graw-Hill Book Company, N.Y. 1989, p. 25 and on.

وهناك ما قبل المقولات سماها «فرفوريوس» بالإيساغوجيات وهي حوامل المقولات، وقد شرحها في كتابه الهام الذي فسره أبو الفرج بن الطيب، تفسير كتاب ايساغوجي، دار المشرق، بيروت 1975 م.

فإذا توفرت هذه الشروط أو بعضاً منها بأي متواجد قلنا عنه إنه كائن، حتى ولو توفر شرط واحد فقط، كالكيف حكمنا بكينونة الشيء، مثل العدالة والحق... إلخ كائن بدون كم لكن بها إضافة وفعل وإنفعال... الخ.

إننا نريد أن نفهم هذا العالم الذي نحن فيه، وبالنسبة «لأرسطو» لكي نفهمه علينا أن نقوله، ولا يمكننا أن نقوله أو نقول أي شيء فيه دون هذه الشروط العشرة التي سماها: بالمقولات أو «القاطا غوريقا» «Categorical».

إن «كانط» لا «الفارابي» هو الذي وفق بين مقولات «أرسطو» لتحديد الوجود، و«مُثُلْ» أفلاطون بمفهوم «النومن»، مؤكداً أنه هو ضامن حصولنا على المعرفة من الوجود لا من التواجد، مؤكداً أن محدودية ما يمكننا معرفته هو بسبب انحصارنا بمقولات الوجود التي حددها «أرسطو».

فإذا كانت مشكلة المعرفة السقراطية بالتحديدات والتعريفات، فإن مشكلة المعرفة بين «أفلاطون» و«أرسطو» بالمنطلقات التي نريد أن نحددها لنعرف ما وراءها وثوابتها الأساسية، فمن أين انطلق «أرسطو» بعد أن رسخ أسس القوانين التي تحكم «الكينونة» ـ التواجد ـ بأسس القوانين التي تحكم الفكر أي المنطق[1]؟!

إنطلق ليبحث في النفس في تفاعلها مع الطبيعة والآخرين، ليقرأ الحياة بكل زخمها، كما هي معطاة لنا وأمامنا.

فنحن نستطيع أن نصف الحياة، ولكننا لا نستطيع تعريفها، وهي كما تبدو وتبدأ «بالتغذية والنمو والإضمحلال فالموت»[2]، في كل حي، ولكن تبدو أيضاً بصورة «Form» فردية معينة، وكما قلنا إن صورة الشيء هي

---

(1) عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت 1980 م، وانظر أيضاً: روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، مجد، بيروت عام ؟.

(2) Aristotle, De Anima «on the Soul», Penguin Books, N.Y. 1986, p. 156.

التي تسعى لتحقيق هدفه النهائي أو الغاية منه، أي تسعى لجعل قوتها فعلاً أي كينونة تامة، وهذا المسعى هو «روح» الشيء، فالروح ليست بمعزل عن بنية الشيء أو «جشطلته» إن شئت، أي كليته الكلية التي تفتح الغاية من تواجده، فإذا سألت «أرسطو» بهذا المعنى ما هي «روح» السيف أجابك: القطع، الذي هو الغاية من صنعته.

مثل هذه التصريحات لم تعجب الذين كانوا يرتاحون لخلط النفس بالروح كي يقدموا خبرياتهم ويبنوا اعتقاداتهم الوثنية، لذلك تألب عليه سكان «أثينا» وأرادوا اعدامه(*)، كما فعلوا مع «سقراط»، لكنه خلافاً لسنة صاحبه ـ أستاذ أستاذه أفلاطون ـ ترك «أثينا» إلى «شالسيس Chalcis» وتجنب الصدام عام 323 ق.م. ليموت في العام التالي عن «62 سنة».

وإذا كان الذي يميز الفلسفة عن سواها من مستويات المعرفة الإنسانية، هو التناغم والتوفيق بين المعرفة والأخلاق، من أجل السير في درب الحقيقة، فإنه لا توجد فلسفة دون منهج أخلاقي محدد لها يحاول أن يجذب التخلقات الانسانية بعيداً عن السلطوية التي تسكن الضمير بالإرشاد والوعظ، نحو عقلانية الفهم والإيضاح، ولأجل هذا وضع «أرسطو» كتابه الشهير: «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»[1] ليضمنه نظرياته في المعرفة «Epistemology»، من منطلق أن الهدف النهائي الذي هو الواجب يجب أن يكون مبنياً على آخر ما يقدمه العقل العملي ثم النظري من معرفة، لا من منطلق أن الإنسان جيد بالفطرة ولا يرتكب الشر إلا جهلاً، كما عند الإغريق وخاصة «أفلاطون» كما سبق وشرحنا، بل من منطلق أن في الإنسان جانبي الخير والشر معاً، أليست شرور العلماء أخطر بكثير من شرور الجهلة؟؟ حتى تلميذه وابن تلميذ أبيه: «الاسكندر بن فيليب المقدوني»، كان يرتكب شروراً بفتوحاته يعصى بها تعاليم «أرسطو» له، فالإنسان العارف قد يكون أكثر شراً من الجاهل، لكن القاسم المشترك

(*) فوراً بعد موت الاسكندر المقدوني تلميذه وحاميه.

(1) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية عام 1924 م، القاهرة.

الحتمي بين كل الناس أنهم يحبون تنظيم أفكارهم وأفعالهم وما يملكون وكل شيء يتصل بهم، وكلمة «بولوتيكوس» الاغريقية التي منها إشتقت كلمة «Politics» وبوليس أي شرطة وسياسة، تعني بأساسها: التنظيم «Politike» الإغريقية.

السياسة عند «أرسطو» تعني فن تنظيم علاقة الناس الاجتماعية فكل الناس سياسيون بالفطرة، ولا يمكن أن ينظموا شؤونهم، أو مدنهم أو حتى علاقاتهم الاجتماعية دون أخلاق، فالأخلاق ضرورة لا موعظة، وبهذا الشكل تتضح الصلة بين كتاب «الأخلاق النيقوماخية» وكتاب «السياسة»[1] عند «أرسطو».

والحكومات التي تؤمن لأفرادها تنظيماً مدنياً جيداً، يجب أن تسير على هدي قواعد عقلانية تمنع التعديات بينهم هي «بوليس Police» هذه القواعد هي أسس الأخلاق، وإذا سألنا لماذا تفعل الحكومات الجيدة ذلك، يأتي الجواب كي تبقى ولا ينتفض عليها الناس، ونتيجة فعلها المنفعي هذا يؤدي إلى الاستقرار والهناء والسعادة، فكل سياسة ناجحة يجب أن تهدف إلى إسعاد الناس بقواعدها الأخلاقية الحميدة، وهذه هي الغاية النهائية وهدف الدول، والسبب من وجودها، انسجاماً مع مراحل السببية الأربعة التي سبق وشرحناها.

ولمساعدة الدولة على ذلك لا بد من إثارة الجانب العاطفي عند كل إنسان، والضمير لديه كي يصير خلوقاً، وأدوات هذه الإثارة الشعر والتراجيديا التي ترهف الضمير[2]، خلافاً لرأي أستاذه في السفاسطة الأدباء، ولكلٍ منطلقُه.

أما نحن فقبل أن نخرج معك أيها القارئ من مدخلنا إلى «أرسطو»، ونحن نصعد قمم تاريخ الفلسفة معاً، لا بد لنا من إشارة عابرة تذكرك بأنه

(1) أرسطوطاليس، السياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979.

(2) أنظر: أرسطوطاليس، في الشعر، بشر بن متى بن يونس القنائي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967 م.

لولا الحضارة الإسلامية لما عرف الناس «أرسطو» كما سبق وأشرنا، لكن بسبب الغيرة اللامبررة من أرسطو عند بعض النابهين من أبنائها، فقد حاولوا حجب الفلسفة عنا بحجبه، فاستعملوا منطقه ليعادوا المنطق، على ظن أنه يؤدي إلى الزندقة، وصاغوا أقوالاً سفسطية مثل: «من تمنطق فقد تزندق»، وسلكوا سلوكاً سفسطياً بمحاربة المنطق بالمنطق، إلى درجة دفعت «بالغزالي» إلى تغيير إسم المنطق، «بمعيار العلم»[1] كلعب بالمسميات من أجل الإلغاء، وكتعبير عن ذهنية إلغائية دوغمائية ليس إلا.

أما شيخ الاسلام «ابن تيمية» في نقضه لمنطق «أرسطو» ورده على المنطقيين[2]، وفي هجومه على المتصوفة في الوقت ذاته، لم يترك لنا عِلماً سوى النقل الذي حذر من ضعف الكثير من إسناداته؟! ومن رواته الذين يمثلون الفرق الاسلامية كافة؟! والمذاهب؟!

أي لم يترك لنا من نتعلم منه سواه؟!

سادساً: الريبية

عندما كان «أرسطو» في قمة عطائه الفكري، و«الإسكندر المقدوني» ينتقي من هذا العطاء ما يشاء، كان «فيرو Pyrrho 365 ـ 270 ق.م» جندياً في جيش «الاسكندر» الذي يطوف العالم القديم، بالسيف والنار كي «يهلينه»، أي ينقل إليه الحضارة الهيلينية «Helenistic»، وقد بدأ بأن ضم «المدن الدول» في اليونان إلى «مقدونيا» وانتهى حتى حدود سور الصين، ففرض اللغة اليونانية على كل الشعوب القديمة بين جنوب أوروبا وشمال أفريقيا وغرب آسيا، ولم يسبق أو يلحق لأي لغة مثل هذه السيادة الألسنية في التاريخ، إلا العربية بعد ذلك بسبب الإسلام، ثم الإنكليزية اليوم.

وفي خضم هذا التفاعل الحضاري القديم، ظهر للفاتحين الاغريق ذاك التنوع الكبير بين ثقافات الشعوب، التي راحوا «يؤغرقونها» إذا صح

(1) أبي حامد الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت عام 1978 م.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت عام ؟.

التعبير، ويبنون المدن الإسكندرانية الجديدة في قلب حضاراتها، كما فعلوا بإسكندرية مصر، واسكندرون سورية، واسكندريات فارس، وحين راح يتفاعل الناس مع الفاتحين داخل هذه المدن وخارجها(*)، لاحظ «فيرو» أن ما هو صحيح ويقيني عند هذا الشعب خاطئ وسيء عند آخر، وما يعتقده الناس في هذا المكان ينكره آخرون في مكان آخر، وحجج هؤلاء تعادل حجج أولئك منطقياً؟!

فكيف نبني اليقين؟!

أجاب «فيرو» بأن المسألة صورية، والصورية في المنطق ليست البحث في صور الكينونة المختلفة كما أرادها «أرسطو»، بل إن بنية قوانين فكرنا أي المنطق هي بنية صورية بمعنى شكلية، ولا خلاص من شكلية الصورية المنطقية، التي بها يمكننا أن نؤمن بأي شيء، وهي أداة اعتقادات عميقة بقدر ما هي خرقاء، ولأنه لا خلاص لنا من بنية فكرنا هذه، فجل ما نستطيعه هو أن نسبح مع كل تيار يصادفنا، لأن الجدل مع القناعات الراسخة عند الناس أمر عقيم.

وتلميذ «فيرو» وصديقه «تيمون Timon» من «فيلوس Phlius»، أكد هذا الاتجاه، لافتاً أنظارنا إلى أن كل قياس منطقي يستند في صحته على قياس آخر، إلى أن نصل إلى «بداهات» لا شيء يثبت بداهتها سوى اعتيادنا على ذلك، ومثال ذلك أن كل القياسات الرياضية مبنية على بداهة أن الكل أكبر من الجزء؟!.

لماذا؟!

لأننا اعتدنا أن نرصدها كذلك في ظاهر الأمور، أما إذا نظرنا بعمق حتى لأجزاء جسدنا، سنجد أن الجزء فيه أحياناً أكبر من كله، فلا إحساس أكبر من البصر ولا أوسع مدى، رغم أن العين جزء من الجسد ليس إلا.

(*) لهذا السبب ترجم الإنجيل فور ظهوره بالآرامية إلى اللغة اليونانية القديمة التي سادت بعد الإسكندر حتى الفتح العربي الاسلامي.

ألم تثبت «سبارطة» أنها أكبر من كل العالم الذي أخضعته، وهي جزء منه؟!

فكل قياس يحتاج إلى قياس مبرهن عليه حتى يصبح صحيحاً... وهكذا إلى ما لا نهاية؟! أليست النسبية اليوم قريبة من مثل هذا التقرير إذا فهمت بشكل سطحي مبسط؟!

فأين القطعية في العلم الذي يدعيه «أرسطو» في منطقه؟!

وحين عاد الريبيون إلى اليونان بعد «الإسكندر» وجدوا أن فلسفتهم قد سبقتهم حتى إلى أكاديمية «أفلاطون»، حيث استلمها «ريبي Sceptic» اسمه «أركي سيلوس Arcesilaus» حتى «240 ق.م.».

أي أن المذهب الريبي سار جنباً إلى جنب مع فلسفة «أرسطو» وتجاوزها ليسيطر على «الأكاديمية» بحياته وبعد موته مباشرة، ويصبغها بصبغته مدة تجاوزت المئتي سنة[1]، إذ تبع «أركي سيلوس» أكاديمي أفلاطوني آخر اسمه «كارنيدس Carneades»، وجد بالمذهب الأفلاطوني ما يؤيد الريبية والشك المطلق بكل حقيقة، في عبارات مثل: «كل ما أعرفه أني لا أعرف شيئاً» التي كان يقولها «سقراط»، ولاحظ أن حوارات «أفلاطون» لا تتجه إلى أي نتيجة قطعية، وكان يذهب إلى «روما» بمهمات دبلوماسية، وكانت هذه الأخيرة لا تهتم من كل جوانب الفلسفة الاغريقية، إلا بالذي يمكنها في الأرض؟!

ذلك أن وضع أي ميزان علاقة بين الحقيقة والبقاء، بالنسبة لكل البرابرة على مر العصور - وهم الغالبية العظمى من البشر - يدفعهم إلى

---

(1) History of Western Philosophy, op. cit, p. 245.

وفي هذه الأثناء كان أرسطو خارج الأكاديمية بعد موت «أفلاطون» يحاول إنشاء "Lyceum" خاص به، لكن «الإسكندر» تلميذه مات فجأة، فإنتفض «الآثينيون» على مدمر «دولتهم المدينة» بإمبراطوريته أي الاسكندر ولاحقوا «أرسطو» الذي فر من «أثينا» ليموت بعد عام من ذلك كما ذكرنا، وهكذا توقفت المدرسة الأرسطوطالية بعد موته حتى «ابن رشد» في العصور الوسطى، وسادت الريبية أولاً وما أعقبها من مذاهب سنذكرها تباعاً.

اختيار البقاء قطعاً، ولا ريبية بهذا الأمر؟! ألم نقل أن دماغنا بالأساس لم يصمم إلا كأداة بقاء؟!

والرومان بحدس البقاء بكل بربريته لديهم، كانوا يريدون أن يأخذوا من كل سفسطات أمثال «كارنيدس» ما يفيدهم من الفلسفة الاغريقية، أي ما يعينهم على البقاء، وهنا يظهر في تاريخ الفلسفة بشكل واضح تعارض مطلبي: الحقيقة والقوة، الذي أوصله «نيتشه» إلى أقصى غاياته في وجوديته المعاصرة.

و«الرومان» اختاروا من كل الفلسفة الاغريقية «البولوتيك» «Politic» أي التنظيم، ودفعوا بمفاهيمه نحو القانون، بمعنى القسر الذي تمارسه نخبة مدينتهم «روما» على الآخرين، لا نحو الأخلاق من أجل سعادة السكان، أقول دفعوا بالتنظيم نحو القانون(*) كي يبنوا مجد «روما» وسيطرتها على تركة «الاسكندر» والاغريق، ولا مجد سوى هذا لدى هؤلاء الناس، أو البرابرة إن شئت، تماماً كمجد السيطرة الذي تنشده كل دول العالم اليوم.

وقد راق لهم أن يسمعوا أمثال «كارنيدس» من الريبيين، ليؤكدوا صحة القوة التي ينشدون، بدل الحقيقة التي لا يمكن أن تنال إلا بالاستشهاد السقراطي غير المضمون النتائج.

وإذ لاقت محاضرات «كارنيدس» عند «الرومان» رواجاً، فبسبب أنه كان يعرض كل رأي فلسفي قيم لسقراط أو لأفلاطون أو لأرسطو، في محاضرة لينقده في الثانية، فكان شأنه شأن التجار القرطاجيين من أصدقائه كمن يعرض سلعاً، يسعى إلى بيع أروجها، وفعلاً سلم الأكاديمية من بعده «لحسد رؤبال Hasdrubal» القرطاجي، الذي وجد أن ركوب التيار الذي هو شعار الريبية يقتضي تغيير اسمه إلى «كليتوماخوس Clitomachus»، وترك آثاراً بالفينيقية وكتباً بقدر الاغريقية بين «180 ق.م. ـ 110 ق.م».

ومع هؤلاء يمكننا أن نعلن موت الأكاديمية بموت الثقة بأي يقين، وبالتالي بعدم وجود الحقيقة، وبموتها أعلن موت الفلسفة، وموت أي

(*) بمعنى التشريع فقط.

قاعدة صلبة لإمكان أي عقيدة أو اعتقاد، وجل ما في الأمر أنه مجرد صراع قوى عمياء، إذا كان من ضرورة للتفلسف بين أسنتها، فخيار من اثنين: إما عدم مواجهتها أو الخضوع لها؟! وبين هذين الخيارين تحركت الفلسفة لمواجهة الألم، الذي يمكن أن يصيب الإنسان من تطاحن القوى الطبيعية والاجتماعية أمامه وفيه[1].

والواقع: إن الريبية لم تجد من ينقدها فانسلت إلى «الأبيقورية» ثم إلى «الرواقية»، بعد أن عبرت عن أشد أصناف نتائجها الإنسحابية «بالكلبية»، وسنأتي على شرح هذه التيارات الفلسفية، وولوج أبوابها التي لم يوصدها الزمن كلية إلى الآن، لاستحالة اليقين المطلق بأي أمر، مهما بدا عقلانياً ومنطقياً، ولكن هذا يعني اليوم: «نسبية الحقيقة» ولا يعني استحالتها، فإذا كان الريبي يشك بحقيقة أي أمر كالألم مثلاً، فأغلق باب سيارتك على إصبعه مثلاً؟!

إن الريبية المعدلة بالنسبية «Mitigated» ضرورة من ضرورات كل تفلسف إلى اليوم، على أن لا تفهم النسبية «Relativity» بأنها ذاتية «Relative»، وإلا عدنا إلى الريبية بمعنى استحالة وجود المعرفة وذاتيتها كما عند «سارتر» بعد ذلك.

هكذا نجد أنفسنا مرة أخرى بحاجة إلى المطلب «السقراطي» بضرورة التعريف الدقيق، للتعرف على ما نطرح من إشكالات معرفية بالفلسفة الصحيحة، تعرفاً على تلك الإشكالات ومعاينها وحواملها الوجودية والكائنة أيضاً، قبل أن نحدد موقفنا الذاتي من هذه الإشكالات، فإذا كانت القناعة الذاتية هي الهدف، فالريبية المعدلة بالنسبية يمكنها أن توصلنا إليها، أما إذا كانت الذاتية غير قادرة على إبراز قناعاتها، فالانسحابية والريبية بكل أمر هي الأولى من كل دوغمائية شرسة تريد أن تفرض القناعات الذاتية على الآخرين.

فلأن أكون «ديجونياً» ـ نسبة إلى «ديوجين» ـ أفضل لي وللآخرين من أن أكون «الاسكندر»، ولأن أكون في القرن العشرين «غاندياً» ـ نسبة إلى

---

(1) Ibid., p. 247.

«غاندي» ـ أفضل لي وللآخرين من أن أكون شيوعياً أو نازياً، لكن الأفضل من هذا وذاك أن أظل باحثاً محباً للحقيقة دون تطرف.

إن التطرف بالاختيار حين يصبح خيار تطرف يصير «دوغمائياً»، وقد أنجبت الفلسفة منذ بداياتها «الدوغما» الذاتية مع «ديوجين» بناء على أسس ريبية، كما تنجب الدوغمائيات الاجتماعية دوماً الأحزاب، الإبن اللاشرعي لكل تفلسف.

وأنتم أيها المدعوون معي لولوج باب التفلسف من تاريخه، قد بدأ يتضح لكم أني لا أقص عليكم حكاية، بل أرسم لكم معالم خط معرفي إنساني كالفن والعلم، ليس بحاجة إلى أسماء من صنعوه بقدر ما هو بحاجة إلى مواقفهم التي تجلت بأقوالهم، تلك المواقف التي لا زالت البشرية تواجهها منذ ألفين وخمسمئة عام ونيف(*)، وستظل تواجهها قبل أن يتمكن العقل العملي من حسمها لصالحه، فإن فشل تظل أسئلتها تلح؟!

لماذا أنا هنا

ومن أكون

وما هو مصيري؟!

تلك هي عناوين التساؤل عن الموجود في الوجود حسب «أرسطو» ـ على الأقل ـ، وأي إجابة لا ترضي العقل النظري قاصرة بالعقل العملي حتماً، وأي تسرع بالإجابة سلباً أو إيجاباً «دوغمائي» حتماً أيضاً مهما كان ريبياً؟!

فلنتعرف على حتمي انسحابي واجه «الإسكندر» اسمه «ديوجين»، فأعطانا أسطع مثال على التناقض الدوغمائي بين يقينين ريبي سلبي، وإيجابي وثوقي، بما فيهما كما في كل تطرف من استهجان.

سابعاً: الكلبية

لا يمكن للإنسان أن يسلك أي سلوك متطرف، ما لم يتحول اعتقاده

(*) وهو زمن بسيط بالنسبة لزمن الكون والخلق فيه.

بضرورة هذا السلوك إلى يقين، بإزالة كل شك وريب من نفسه حول مدى صحة هذا اليقين، حين ذاك يطمئن إلى أن سلوكه صحيح.

مثل هذا الإطمئنان قد يكون ممكناً في قضايانا اليومية البسيطة، لكنه صعب كلما اتجهت القضية التي تستدعي سلوكنا نحو المصير، فأنت قادر بعد دخولك هذا في تاريخ الفلسفة إلى الإطمئنان إلى أن الريبية مستحيلة كمذهب فلسفي، ممكنة وضرورية إذا كانت معتدلة «Mitigated» في كل تفلسف، وأنت أصبحت تعرف أيضاً أن «سقراط» الشكاك الديالكتيكي أنهى حياته بشكل وثوقي، ببراهين خلود الروح - أو الذات - التي توصل إليها، بينما لم يفعل ذلك «أرسطو» نتيجة تعريفه للروح «بالبنية»، ولم يحمه شكه من قدر الموت بعد فراره من «أثينا» بسنة؟!

هذا يعني أمراً على غاية من الخطورة وهو: أنه لا توجد فلسفة تخلو من الريبية ولا الوثوقية في آن واحد، فما يرتاب منه فيلسوف هو موضوع ثقة آخر، «فسقراط» كان يثق بخلود الروح، بينما وثق «أرسطو» بخلود العقل فقط، وكلاهما تطرف فيما يثق به سلوكياً، فهل يعني هذا أن الدوغمائية جزء من الفلسفة؟!

نعم إذا كان معنى الدوغمائية العقيدة، ولا إذا كان معناها العقيدة غير القابلة للشرح.

مما يعني أن كل عقيدة غير قابلة لأن يشرحها صاحبها بشكل عقلاني، يزيل كل ريب حول بداهاتها الأساسية التي انطلقت منها «Axiom»، هي عقيدة دوغمائية.

خذ مثلاً على هذا اعتقاد «الإسكندر» الذي قاده إلى يقين سلوكي بأن المجد، في الفتح و«الأغرقة» لكل شعوب العالم، تجده اعتقاداً «دوغمائياً»، لأنه غير قادر على البرهنة عقلياً بأن هذا السلوك العدواني ليس إجرامياً، بحق الأفراد وكذلك تنوع الحضارات التي حاول تدميرها بواحدية حضارية ظنها وحدة بشرية؟!

الدوغماطي أيضاً ولأنه لا يقدر البرهان على أفكاره التي يضحي من أجلها، أو يسعى لها، يطيب له التطرف لهذه الأفكار، فإذا واجه نقيضها

بشكل متطرف أيضاً، كان من السهل تنقله إلى تطرفات جديدة، تلك كانت حال «الإسكندر» في التاريخ وحال «القديس أوغسطين» في تاريخ الفلسفة مثلاً، وسنشرح هذا الأخير لاحقاً.

أما «الاسكندر» المتطرف في انغماساته بسطحيات الأمور، فقد وجد نفسه حين قابل «ديوجين الكلبي Diogenes The Cynics» يقول: «أقول حقاً إنني لو لم أكن الاسكندر لتمنّيت أن أكون ديوجين»[1].

علماً بأن كلمة: «Cynics» قد جاءت من «Kynikoi» الاغريقية، والتي تعني حرفياً: «كالكلب»[2].

وكأن لسان حال «الاسكندر» يقول: إن الحياة إما قهر وسيطرة على الناس أو اعتزالهم بذل الانسحاب الكلبي من بينهم.

الدوغمائي أو الدوغماطي هو ذاك الذي يعتقد عقيدة، تدفعه إلى سلوك غير قابل للتغيير، حين يضج منه هو قبل سواه بسبب تطرفه فيه، يندفع نحو نقيضه، فالدوغمائية ليست عقيدة ولكنها تطرف بالاعتقاد يخلو من كل نسبية ريبية فيه، تفسح المجال لمراجعة الذات والآخرين، والفلاسفة الذين تطرفوا في اعتقادهم ـ سقراط وأرسطو ـ بالسلب أو الإيجاب، لم يجدوا في فلسفاتهم مثل هذه النسبية، لقوة تلك الفلسفات وشموليتها الأنطولوجية.

ونحن المتأخرين حين وجدنا مثل هذه النسبية في فلسفاتهم، نستطيع أن ندرسهم بصورة قد تكون أفضل من دراستهم لأنفسهم، بهذا المعنى فقط، ولإبراز ضرورة هذه القراءة النسبية، دعونا نَرَ في هذه الدعوة الموجهة لكم لولوج تاريخ الفلسفة، من هو هذا الكلب الذي تمنى «الاسكندر» أن يكون مثله؟! وهو الذي كان لديه «أرسطو» استاذاً ومعلماً ومثالاً يحتذىٰ؟!

إن ديوجين الملقب «بالكلب» أو الكلبي كان معاصراً لسقراط ومتابعاً

---

(1) Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, Gramercy Books, N.Y. 1979. p. 81.

(2) Ibid., p. 81.

له كأفلاطون، وكان من أسرة نبيلة دفعته صورية حياة أفرادها إلى إبراز نزعة صوفية متطرفة فيه من جهة، وهي من نتاج كل تفلسف على مر العصور من جهة أخرى، ذلك أن البحث في عمق الأمور يؤدي إلى احتقار قشورها، وهذا جزء أساسي من كل تفلسف، إذ كما تهيء الفلسفة الإنسان لولوج باب العلوم، تهيئه أيضاً إلى ضرب من الزهد بالأشياء، قد يوصل بالشخصيات الدوغمائية المتطرفة إلى التصوف، بل أكثر من هذا إلى ما يسمى باللغة والتراث الصوفي العربي: بالملامتية، وهي ضرب من إنكار الذات إلى درجة طلب الرفعة المطلقة لها بتحقيرها، والخوشنة للجسد، حتى لا يجر إلى أي مطلب من مطالب الرفاهية التي قد تقود بنظر هؤلاء إلى كل شكلية لا قيمة لها، من أجل خلود الذات، أو عبر رحلة خلود الذات من هذا التواجد نحو الوجود.

لذلك عاش «ديوجين» هذه التجربة بدءاً من أفكار «سقراط»، التي كان لا يهمها سوى رصد حوامل الموجود والوجود، وبالتالي احتقار الجسد، إلى حد اعتباره عائقاً عن العرفان ما دامت الروح خالدة، وانتهاءً بأقصى تطرفات هذا الموقف ضد كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، فلا ضرورة للملكية ولا للأسرة ولا للدين، ولا حتى للمنزل ولا للنظافة ولا لأي شيء يمكن استعماله، صنعه إنسان، لأن في كل نتاج إنساني من صناعة أو عقيدة أو مذهب أو حتى فكرة، ضرباً من الاستعباد للآخر الذي يستعمله، كما عبر عن ذلك لاحقاً «ميشيل فوكوه «Michel Foucault» المعاصر والذي سنأتي على «تفكيكيته» الفلسفية لاحقاً[1].

أن نرفض كل ما ينتجه أو يقدمه الآخر لنا، يعني العيش وفق نمط عيش الحيوانات المنعزلة، وهكذا أمضى «ديوجين» بقية عمره كما تعيش الكلاب، لا يقدم للآخرين شيئاً، ويرفض ما يمكنهم أن يعطوه مادياً ومعنوياً، لذلك حين زاره «الاسكندر» لأول مرة وقال له اطلب وتمنَّ، أجابه «ديوجين» أريدك أن تبتعد عني لقد حجبت الشمس عن وجهي؟!

لقد ترك «ديوجين» تياراً فكرياً، وإن كان ضعيفاً إلا أنه في أساس

---

(1) Michel Foucault, Madness and Civilization, Vintage Books, N.Y., 1971.

أفكاره: «مفهوم استعباد الآخرين بكل ما ننتجه لهم»، والذي يلقى صداه اليوم بالألسنيات التفكيكية؟!

وإزاء هذه الطوباويات الفكرية التفكيكية إذا صح التعبير، دارت الفلسفة دورتها المعتادة بين المثالية نحو المادية، إذ ستلاحظون معي في دعوتي لكم كي تلجوا الفلسفة أنها كلما وصلت باتجاه فكري إلى كماله، وقالت كلمتها الأخيرة في هذا الاتجاه، عاد الفلاسفة أو من يهتمون بالتفلسف من الذين يخلفونهم إلى أحضان نقائضهم.

تلك هي حلزونية تحرك الفكر الفلسفي بين المثالية فالمادية فالمثالية، وعبر هذا التحلزن يشتد عضد المثاليات، كما يشتد عضد الماديات فكرياً ـ إذا صح التعبير، ولا يصح، لأنه لا توجد بالنتيجة فلسفة ومادية ـ فكل فكر عقلاني، لكن الذي يميزهما هو هذا التناوب بين الواقعية ومدى اقرار الفلسفة بها، وتغيير الواقع ومدى قدرتها على ذلك، دون أي سلطة سوى سلطة العقل، أي بدون أي دوغمائية أو قهرية؟!

ثامناً: الأبيقورية

لعل «الأبيقورية» كاتجاه فلسفي، هي محاولة إجابة عما عبر عنه «ديوجين» وأمثاله من الزهاد بالتصوف، كرد على محاولات الآخرين استعبادنا من خلال نتاجهم المثالي ـ الديني والأخلاقي ـ وحتى المادي ـ أي الواقعي ـ ، فإذا كان الإله العارف بشرور هذا التواجد عاجزاً عن إصلاحه فهو معاق، وإن كان لا يريد هذا الإصلاح فهو شرير، وبكلا الحالين تسقط الدعاوى المثالية والدينية والأخلاقية، ولا يبقى أمام الانسان إلا أن يستمتع بما يحب قبل فقدانه بكل معنى المتعة المادية.

تلك هي منطلقات الفلسفة الأبيقورية وإن شئت فسمها اللادينية والمادية، وهدفها البحث عن المتع، بشكل عقلاني بحت، قام به مفكر واحد لا مدرسة فكرية اسمه «أبيقور Epicurus 341 ـ 270 ق.م.»، بهدف تحرير الإنسان من سلطة الإنسان الآخر عليه، عبر إثارة مخاوفه من مجهولات التواجد والوجود.

والإنسان لا يخضع للآخر إلا خوفاً من مجاهيل الموت، والحياة

أيضاً، وأخطارها اللامتوقعة، وفقط تبجحات الآخرين تدفعنا إلى الظن أنهم يعرفون أكثر مما نعرف، وعلى هذا الأساس يخضع الناس لمن يعلن أنه سيدهم، فكل زيف هو في الشهرة والسيادة.

لذلك كانت الحياة السعيدة في عدم تصديق هؤلاء من جهة، ومن جهة أخرى عدم السعي إلى مواقعهم بالشهرة والتبجح، فشعار «الأبيقورية» الذهبي هو: أن يعيش الانسان مجهولاً، لا يعرفه مشهور ـ مسؤول ـ فيؤذيه، ولا يطلب أي شهرة أو مسؤولية يؤذي بها الآخرين، وأثناء ذلك يجب على الإنسان مسايرة الجانب البقائي في ذاته، فلا يكرس نفسه للعقلانيات على حساب الجسد، لأن الجسد مادة، والمادة هي الخلود، وقد بنى «أبيقور» رأيه هذا على أساس النظرية الذرية، التي ظنها «ديموقريطس» من نتاج الواقع العملي، أي العقل العملي آن ذاك، فالذرات خالدة، وجسدنا من ذرات فهو: خالد؟! لكنه يخضع فقط لتحولات لا نهائية في أشكال وجودية مختلفة، وعملية التحول هذه هي التي نسميها موتاً؟!

الموت تغير بالشيئية فهو لا شيء بالنسبة لنا، فلماذا نخافه، لأن الموت إذا حضر غبنا، أي كما قال الشاعر العربي:

والأسى قبل فرقة الروح عجز والأسى لا يتم بعد الفراق

فلماذا الخوف من الموت(*)؟ الذي هو أساس استعباد الآخرين لنا، حين يقدمون حلولهم الدوغمائية الخبرية عنه، وهم لا يدرون بل يريدون فقط الشهرة والسلطة والتسلط.

والآلهة التي يهددوننا بها عاجزة كما سبق وبرهنا، ولعجزها يجب إهمالها، لكي تكون حياتنا خالية، من متطلبات رهبانها المزعجة، كي نحقق الكمال من تواجدنا حسب «أرسطو» بالسعادة.

ولرَدِّ الاتهام عن الأبيقورية بأنها دعوة إلى العربدات الجنسية «Orgies» مع «باخوس» إله الخمرة، يجب لفت الانتباه إلى أن «أبيقور» أكد أن السعادة من الفضائل الوسطية بين تطرف اللذة وضبط النفس.

(*) إذا دخلنا بالنوم العميق لا نعود نشعر بالظلام.

على أن اللذة عند «أبيقور» هي انتفاء الألم جسدياً، والتحرر من الخوف نفسياً، وعن طريق الحكمة نستطيع أن نقوم بأفضل الخيارات بين هذه اللذائذ[1]، من منطلق أن الممنوع هو ما تمنعه اللذة ولا شيء محرم بحد ذاته.

أما إذا سألت «أبيقور» عن كمال السعادة باللذة، فهو عنده عند الإله الذي نحاول التشبه به، بحسب الطاقة البشرية، والإله لا يتحكم بالطبيعة ولا بالإنسان، فهو مكتف بغبطته اللانهائية (وكان «أبيقور» يتعبد عبادة «منزَّهَةً عن الغرض للآلهة الذي كان يتصورهم وقد تمثلت فيهم السعادة النهائية)[2]، وعلى هذه الأسس تشكلت جماعات أبيقورية في اليونان وروما، أعضاؤها من كل الناس حتى من النساء والعبيد، مما دفع الناس إلى تأويل سلوكهم كما يشاؤون، وحين بدأت المسيحية بالظهور استهدفتهم ونسبت إليهم كل وثنية، لأنهم يؤكدون أهمية الحياة الدنيا فقط.

لكن الغرب الذي ورث هذه التقاليد التحررية «Liberal» عاد في القرن الأول المسيحي لهذه الآراء الدنيوية البحتة، وقد عبر الشاعر «لوكريتيوس Lucretius»، 52 ـ 95م عن ذلك بقصيدة نقلت الأبيقورية إلى اللاتينية، وأدخلتها إلى العالم الأدبي الروماني تحت اسم «طبيعة الأشياء» على أساس أن لا خلاص إلا بالفكر والفلسفة.

وقد اعتبر المسيحيون هذه القصيدة بالذات من أعمال «عدو المسيح Antichrist»، لذلك بقي لدنيا مخطوطة واحدة فقط منها منذ العصور الوسطى، وهي تعبر عن كره التدين عند «أبيقور» ثم «لوكريتيوس»[3]، وبصورة عامة كجزء من التقاليد الغربية التحررية، التي تمثلها الحركة «الليبرالية» اليوم[4].

والآن أصبح بإمكان ضيوفنا المدعوين إلى الدخول في تاريخ

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 15.

(2) المرجع السابق، ص 16.

(3) History of Western Philosophy, op. cit., p. 256.

(4) Lucretius, On The Nature of The Universe, Penguin Books, N.Y., 1994.

الفلسفة، ملاحظة أننا نقف على مفرق تاريخي خطير في تاريخ الفلسفة، فالأبيقورية بدأته بالتمرد على الدوغمائيات الوثنية اليونانية القديمة، لتجرها المسيحية بعد ذلك نحو عداوة المسيح، التي لم تخطر ببال «أبيقور» قطعاً، ثم لتتبنى الليبرالية المعاصرة هذا الصراع، كجزء من مطلب التحرر الغربي[*]، وكأن هم الفلسفة الأول هو الصراع مع باقي مستويات المعرفة، فلضرب «السفسطة» ضرب «أفلاطون» الفنون، ولضرب «الدوغمائية» ضربت «الأبيقورية» الدين الوثني، ثم جروها للصراع مع الأديان المنزلة، وكأن هم الفلسفة ضرب الدين والفن.

هذا الخطأ في فهم التفلسف قاد إلى ابتعاد الشرق عن الفلسفة، وتَلعَّب الغرب بإثارة الدين من خلالها كما فعل «رسل» و«سارتر»، وقبلهما «ماركس» و«أنكلز» والتجريبيين والماديين كلهم... وكل هذه الضجة في أساس بساطتها أمران وهما:

1 ـ أن «أفلاطون» أرادنا أن نعبر عن الحقيقة دون «مجاز» وبشكل مباشر.

2 ـ وأراد «أبيقور» أن يفهم الألوهة في علاقتها مع القانون والبشر، بشكل خالٍ من الدوغمائية.

فهل هذا يعني أن الفلسفة ضد الدين والفن؟؟ أم يعني أنها ضد زخرف القول غروراً بالمجازات، وضد الدوغمائية بكل اعتقاد سواء كان دينياً أو حتى فلسفياً.

لكن إذا لم تتضح هذه الضدية للفلسفة بالنسبة لوليدها اللاشرعي «الدوغماطية»، في تاريخ الفلسفة إلى اليوم، فالسبب يعود إلى معركة طواحين الهواء، بين رجال الدين والمتعملقين على كل تفلسف، من دارسي الفلسفة الذين يظنون أن الإلغاء ـ ذهنية الالغاء[1] ـ دليل على الفهم والعمق والعبقرية.

(*) الذي وضعت الكنيسة الناس فيه بعدما أظهرته بعنف «محاكم التفتيش» فإما أن تكون كاثوليكياً كما هي تريد، أو أنت عدو المسيح، وطبيعة الرد الليبرالي على مثل هذا التطرف رفض الدين.

(1) هاني يحيى، ذهنية الإلغاء، مؤسسة بحسون، بيروت 1998 م.

ولا أسهل من هذا المسلك ولا أضر من ثمراته على الحقيقة، سهولة أي عداء للآخرين ونتائجه السلبية على نفسك وعلى من تعادي.

إن الاستعمال الأمثل للعقل ليس فيه أي إلغاء لمستوى معرفي على حساب آخر، وليس فيه أي عدوانية تقرب الإنسان من الجانب الحيواني الذي تريد الفلسفة أن ترفعه منه.

الاستعمال الأمثل للعقل يريد أن يشيد لا أن يدمر، وكلما تقدم العلم ظهرت مستويات معرفية جديدة، تحتاج إلى تأويلات العقل العملي الذي يفرزها، إلى عقل نظري يضعها في مكانها الفلسفي الصحيح، وكل إلغاء لهذا أو لأي مستوى من مستويات المعرفة الإنسانية به خسران كبير للمعرفة، تصور لو أن علم النفس ألغى «الباراسايكولوجي» أو أن علم الفضاء لم يستعن بالمصطلحات الصوفية لتفسير بعض ظواهره، أو أن الاستعمال العلمي ـ سلماً وحرباً ـ للذرة تنكر للأخلاق؟!.

وبعبارة موجزة: فتحت «الأبيقورية» الباب لصراع الدين مع الفلسفة، فانطلقت الديماغوجيات والدوغمائيات الإنسانية، الساعية لكل مكاسب البقاء على حساب الفكر من عقالها، وظهرت تقليعة التنكر الفلسفي لكل خبرة دينية وصوفية، وتنكر الدين والتصوف لكل فلسفة لا تخضع لمتطلبات عقائدهم الوثوقية.

ولم يكسب سوى الجهل من هذه المعركة وهو في شرقنا معشعش بسببها، لدرجة أن الذي يجاهر أو يلمح بعداوته للفلسفة يدل على المواطنية وحب الأصول الصالح، والعكس بالذي يجاهر أو يلمح بعدائه للدين فيلسوف؟! ونحن في حضن هذه المهزلة ندعي اللحاق بركب الحضارة.

إن ذهنية الإلغاء لا الفلسفة، هي التي تضعك وتطالبك بموقف: إما أو، أي اما أنت مع الفلسفة أو مع الفن أو مع العلم أو مع الدين، وكأن الفلسفة عمل فكري معزول عن باقي مستويات المعرفة الانسانية، ويمكنها أن تتحرك بعقائدها المغلقة؟!

مثل هذا التحرك اسمه الدوغمائية لا الفلسفة، ومثل تلك العزلة اسمها الحزبية، لا المعرفية في حب الحقيقة.

الباب الثالث

بين الواقعية والمثاليـة

أولاً: الرواقية فلسفة واقعية

كان شعار «الأبيقورية» الجمجمة والعظمين، الذي تبنته بعد ذلك كل القوى الاجتماعية التي لم تفهم معنى «المفارقات»، ووجدت باللذة الأرضية من قوة وقهر وحتى جنس ومال، كل ما في أمر هذه الحياة، إلى حد أن قراصنة البحار شأنهم شأن كشافة الجيوش ومغاويرهم، جعلوا من هذا الشعار رمز انغماسهم بالدنيويات بعد ذلك، وهو ما عبر عنه بعد ذلك «شوبنهور» بأن الحياة لا تفهم إلا إذا تصورناها كصراع إرادات، حددها «نيتشه» بإرادة القوة.

والرومان الشعب الذي أخذ من فلاسفة الاغريق ريبيتهم، ومن سياسيهم سفسطتهم ومن قادتهم أمثال «الاسكندر» قهرهم وغلبتهم، لم يهمهم من الفلسفة إلا مفهوم التنظيم الذي صاغه فيلسوفهم «القبرصي» «زينون الأكتيومي 333 ـ 262 ق.م» الذي ولد من أصول «فينيقية» ودرس في «أثينا»[1]، بكتاب «الجمهورية»[2]، وهذا الكتاب يحمل اسم الجمهورية «كأفلاطون» لكنه من منطلقاته الواقعية هو جمهورية الواقع الرواقية، التي أكدت على أن أساس الوجود هو التنظيم في الطبيعة وهو عند الناس بالسياسة، التي يجب أن تصان بقوانين المؤسسات التي تدعمها.

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 175.

(2) Letters from a stoic by Seneca and Meditations by Marcus Aurelius, Viking Press, N.Y. 1996.

مع هذا الكتاب ظهر لأول مرة مفهوم: Political institutions، كقوة وحيدة فعالة بكل تشريع اجتماعي، يمكن للمجتمع أن يخضع له، ذلك أن أي تشريع لا قيمة له بدون مؤسسات سياسية ترسخه، ليدعمها المجتمع بمؤسساته الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، وهنا يجب أن ينصب الجهد الفلسفي في حواراته، التي عليها أن تراعي واقعية ما تحاور فيه، أما الموت وكل بلوى ومصيبة خارجة عن قدرة الانسان على التعامل معها، فهي أمور تصيب كل الناس، لذلك يجب أن نواجهها بشجاعة وكرامة، ولا نبني هذه المواجهة على أي ظنون دوغمائية حول هذه الأمور.

ألم نشر إلى أن الريبي «Hasdrubal» كان فينيقياً من «قرطاجة» ثم تأغرق - أي صار يونانياً -، كذلك حال «زينون الأكتيومي Zeno of Citium»، مما جعل كل خلفاء «الإسكندر» ينجذبون نحو هذه الدعوة لبناء السياسة على أسس مؤسساتية(*)، وآزرهم بهذا الأمر وأعقبهم فيه أباطرة روما مع بطالمة مصر اليونان.

لأن جوهر الرواقية كامن في أن لا سلطة فوق سلطة العقل، ولا توجيه لأي حوار عقلي محدد إلا بما يقدر العقل على حله.

ولأننا جزء من العقل الكلي الذي يحكم الكون فالألوهة فينا وبالطبيعة معاً، لذلك من السخف الحديث عن إله مفارق، لأن الله لا يمكنه أن يكون إلا العقل المحرك لهذه الطبيعة التي هي جزء من الكون، وله معرفته الكلية الشمولية، ولنا معارفنا المحدودة، فلا نتجاوزها بالتشبه بالطبيعة الإلهية حسب الطاقة البشرية إلا بالتشريع لمؤسساتنا.

ولأننا جزء محدود من الطبيعة وسنعود لننحل فيها بعد الموت، وهي أمور لا يمكننا تغييرها أو تجاوزها، فمن الضلال الأخلاقي والخطأ المنطقي محاولة هذا التجاوز أو التغيير، تلك هي أسس الأخلاق الرواقية، فكل مأساة بالنسبة لنا هي مجرد شعور، وهي جزء من مشاعرنا التي يجب أن نعتبرها ضالة، أو على الأقل شاردة من شردات العقل، الذي عليه أن يعود إلى ضبطها، وتلك هي وظيفته بالتلاؤم مع الوجود بقبول كل تواجد

(*) ثبت نجاحها «بأغرقة» الناس من الأمم الأخرى.

كما هو معطى، بشكل عقلاني هادئ ورزين، وعكس هذا لا يقدم ولا يؤخر إلا بأظهارنا بمظهر مبتذل.

ومن لا يستطيع تحمل هذا التواجد ـ الكينونة ـ وآلامه، أي من تغلب مشاعرُه عقلَه، فلا خلاص له إلا بالانتحار، وهذا ما مارسه الكثير من الرواقيين، حتى صار شرفاً يهبه القيصر في الدولة الرومانية لمن يغضب عليهم؟!

تلك كانت آراء «سنيكا Seneca 65 ـ 2ق.م.»، وله قدم تلميذه «نيرون» شرف الانتحار فمات عن طيبة خاطر، ثم تبنى الرواقية الامبراطور الفيلسوف الروماني «ماركوس أوريلوس Aurelius Marcus 180 ـ 121م».

«الرواقية Stoics» إذا مذهب قال به «فينيقي» هيليني في «أثينا»، وتبناها امبراطور روماني، وضحى بحياته نتيجة قناعاتها فيلسوف الطاغية ـ «نيرون» الذي اشتهر بإحراق روما بعد ذلك ـ وهو «سنيكا» الروماني أيضاً[1].

ولعل «تأملات» أوريلوس التي حدد فيها السياسة المدنية ـ للجمهورية ـ المدينة الفاضلة، التي قال بها «زينون» وهي النسخة الأساسية التي وضعت للمذهب الرواقي، والتي وصلتنا عنه، وقد اقتبس منها «القديس أوغسطين» مفهومه عن «مدينة الله» بعد ذلك، فتأثير هذه التأملات أساسي في الفكر المسيحي الذي صارع الرواقية بشدة في الامبراطورية الرومانية، ففيها نقرأ: أن الله هو الأب وكل البشر إخوة ومواطنون في الإنسانية لا في دولة معينة، وأن الانسان المصنوع على صورة الله حين يمارس إرادته بتحقيق الفضائل يمارس جزءاً من الألوهة في الواقع، وهذه هي حريته[2].

أما الرذيلة فتؤدي إلى كثافة جسدية كما كان يقول: «بوسيدونيوس Posidonius» السوري لأنها تمنع تبخر الروح، مما يضطرها إلى التناسخ الحيواني، وهذا هو الجانب «الغنوصي» في الرواقية الذي لم تؤكد عليه

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 267.

(2) Ibid., p. 273. وانظر أيضاً:
Marcus Aurelius, Meditations, Penguin Books, N.Y., 1994.

كثيراً، لأنها لم تكن بشكل عام لتؤمن ببقاء الروح بعد فناء الجسد.

إن الرواقية بكلمة موجزة هي تحمل الحياة دون تذمر، ومن غير أي أمل ثواب على هذا التحمل.

وكمثال على هذا نجد أن «أوريلوس» تحمل سلوك ابنه الوحيد «كومودیوس Commodus» في حياته، وبعد موته ذهب ابنه إلى أبعد الحدود في اضطهاد النصارى في حلبات السباع، لأنهم كانوا يتحملون ذلك على أمل مكافآت الخلاص، وجلادوهم يفعلون ذلك لأن عليهم تحمل الأمر الواقع دون تذمر، لذلك كنت تلمح على وجوه الضحايا والجلادين الابتسامات نفسها؟!

فإذا كان المسيحي متأكداً من ذهابه إلى السماء بعد الموت، فالرواقي بعودة دورة السماء فوق الأرض ـ وبها ـ فكل ما حصل ويحصل سوف يكرر بالدورة الكونية مراراً أزلية، وهذه عقيدة سنجد صداها بمفهوم «العود الأزلي» لدى «نيتشه» فيما أسماه «بالسنة الكبرى»، وما يظنه العلم المعاصر من احتمال عود سيعقب التحطم الأخير للكون «Big Crunch»، يقول «هوكنغ»: (لكن ماذا يمكن أن يحصل لو توقف الكون عن التوسع، وعاد للإنكماش ثانية... هل سنرى الفنجان الذي وقع من الطاولة وكسر يعود إليها؟! ... هل سنعيش حياتنا عكسياً فنعود من الموت إلى الولادة.... إن الكون سوف يتوسع ثم ينكمش ثانية طالما ليس له أطراف ولا حدود ... لكن الحياة العاقلة لا يمكنها أن توجد إلا في عالم متوسع... لكن القوانين العلمية لا يهمها، عما إذا كان الكون يتجه نحو التوسع أو الانكماش)[1] ... الوجود العاقل لا يمكنه أن يتواجد إلا بعالم يتسع، لكنه بعد أن تواجد هل يمكن للعالم المنكمش للكون المنكمش، أن يسير على خطوط قطب التوسع نفسها؟؟ فإن فعل؟! فكل ما في الأمر أن غداً يصبح الأمس، والشمس تشرق من مغربها، ليصير النسيان هو التذكر، والسير إلى الخلف هو قاعدة إشارات المرور؟!.

عالم كهذا كاريكاتوري كفلم يعاد مقلوباً، إذا صار واقعاً، أي اختاره

---

(1) A Brief History of Time, op. cit., pp. 116- 169.

الواقع من احتمالاته، ففيه كل لامعقولية الوجود، وبالتالي مهزلة الواقع.

المهم أن «الرواقية» قد تصورت مثل هذا العالم، دون أن تتصور كيفية حركية الزمن فيه، على أساس مفهوم الدور والدائرة الكوني بكل معاني «الخلف» فيه.

ولو كان هذا التصور صحيحاً، من يستطيع أن يتقبل مثل هذا العالم سوى الرواقي؟!

أما عالمنا الذي نظنه أكثر معقولية، ففيه من الخروج عن كل معقول ما يدفع إلى القول: بأن القضاء إذا تسلط ضاع فيه حجى الحكيم، ففي عالمنا هذا لا في أي عالم افتراضي عائد بعد تحطم قطب التوازي للانفجار الأول أو ما شابهه، أرني متألماً وهو لا يبالي، أو مريضاً لا يخاف ويألم، ورجلاً على فراش الموت سعيداً، أو منفياً مغتبطاً... أي أرني من يقبل بالأمر الواقع دون أمل بأي مكافأة لاحقة، أو يوم أفضل، أفضل من الرواقي الخالي من العواطف كالغضب وحتى الحب أو الغيرة أو سواها، هكذا كانت «روما» تعد انضباطية جندها وموظفيها.

عقلانية صارمة مع قبول بالواقع إلى أبعد الحدود، وسعادة بأن هذا الواقع كان يمكن دوماً أن يقع أسوأ منه؟!.

لذلك قيل: كل رواقي رواقي، وليس كل مسيحي مسيحياً ولا كل مسلم مسلماً ولا كل متدين بدين يمثله، تمثل الواعي لما يقع على رواقه من أحكام القدر؟! بشكل عقلاني فلسفي بحت، أكثر من ذلك:

أرني إنساناً منطقياً عاقلاً لا يضطر إلى شيء من الرواقية في مواجهاته مع لا معقولية الأقدار، أو تنكر ما تعد به الإعتقادات والمبادئ أحياناً؟!

ثانياً: الأفلوطينية فلسفة مثالية مسرفة

كان للاجتياح الروماني للاغريق ولمستعمراتهم أثره السطحي جداً على الحضارة الإغريقية أو الحضارات «النومدية» ـ العشائرية ـ التي كانت تحت سلطة «اليونان»، فمدن العالم القديم كانت قد رسخت فيها الحضارة

«الهيلينية»، بقدر ما رسخت العشائريات «السامية» في الأقطار والبوادي والأرياف، فلا مكان «لللاتينية» إلا في بلاطات الدولة المستعمرة بكل معنى الكلمة.

الإغريق سمحوا بالاختلاط الحضاري داخل «اسكندرانيات» الاسكندر التي بنوها، وبالزواج من الأعراق الأخرى، بينما جعل الرومان الانتماء إلى «روما» امتيازاً يشبه اليوم «Green-Card» في جوازات الهجرة الأمريكية.

وعلى هذا الأساس المتعصب من الانتماء، أراد «الرومان» جعل المدينة الدولة دولة كل المدن، فدمروا كل «مدينة دولة»(*) وصل لها نفوذهم، بدءاً «بقرطاجة» فمقدونيا وأخيراً لا آخراً «تدمر»، والتي خضعت لنفوذهم «كالاسكندرية ـ دولة «البطالمة» اليونان المتمصرة ـ عادوا بسبب خلاف بين قوادهم، إلى إلحاقها مباشرة بهم بعد انتحار «كليوباترا»، أما «أثينا» فلم يكن حظها بأفضل من حظ «أسبانيا» أو حتى «انكلترا» . . . الخ.

فإذا تساءلنا عن أسباب تداعي العالم القديم تحت سنابك خيل «الرومان»، جاءنا الجواب من دوغمائية البقاء والتوسع الفطرية عند البرابرة، إلى توجيه هذه الدوغمائية نحو المنفعية «الرواقية»، التي سمحت بالطاعة إلى أقصى حدودها للسلطة من جهة، ومن جهة أخرى لانتقائية مفهوم التنظيم من الفلسفة الإغريقية، بما يخدم مؤسساتية السلطة في دوغمائية سطحية «الرواقية» بين الناس.

إذ كما نشهد إلى اليوم تحولت «الرواقية» شأنها شأن أي فكرة فلسفية كبرى إلى شعارات سطحية عند العامة، لا تعني أكثر من الخضوع للعسكرتارية والسلطة من مدينة «روما»، وعزز هذا الخضوع قوانين صارمة وتشريعات اشتهرت بها تلك الحضارة السلطوية «التوليتارية».

(*) أي دمروا كل ديموقراطية شعبية حقيقية، فلم يبق أمام الديموقراطية إلا ديموقراطية المؤسسات داخل الدولة الممتدة؟!

ورغم الفرادة التشريعية التي تميزت بها الحضارة الرومانية(*)، لم تستطع أن تتخلص من التأثير «الهيليني» فيها، رغم العداوة الطبيعية بين الطاعة و«العسكرتارية»، بين الديموقراطية وحرية الفكر و«التوليتارية» والإخضاع «الدكتاتوري».

وهكذا ظلت الحضارة الإغريقية أرسخ قدماً وأكثر حضارة من هؤلاء البرابرة، لكنها أضعف أمام مستعمريها وانضباطيتهم العسكرية. وهكذا سمح «الرومان» للمدارس «الرواقية» أن تبقى في «أثينا»، ومنعوا سواها هناك، فكان لا بد من انتقال الفكر الإغريقي إلى من لم يقع من الإغريق بعد في قبضة «روما»، أي إلى الاسكندرية تحت حكم «البطالمة» الذين والوا «روما» دفعاً لشرها، وبذلك سمحوا لمدنيتهم أن تعود لتستوطن في جذورها الأصلية التي انطلقت منها أعني: مصر!!

وبانتقال شعلة الحضارة إلى «الاسكندرية» في منارتها العجائبية، ومكتبتها التي حفظت كل ما أمكن من التجربة البشرية مع الفكر والحضارة، في لفافاتها وبين دفات أسفارها، لم يخفت أثر الهيلينية على العالم القديم بعد أن رسخ فيه، فآلهة الدولة الرومانية ظلت يونانية أو توحدت معها، واللغة الاغريقية ظلت اللغة الرسمية في البلاد، والفن الإغريقي من النحت إلى التراجيديا إلى الموسيقى ظل يونانياً؟! لدرجة دفعت «رسل» مثلاً إلى التصريح بأن: «روما ظلت مجرد طفيلي على الإغريق»[1]، تماماً كما ظل الأتراك طفيليين على الحضارة العربية الإسلامية، رغم سيطرتهم عليها منذ العصور الوسطى بعد ذلك.

وآية ذلك أن «الرومان» حين لم يجدوا أي فائدة من التعليم، لعدم صلة هذا الجهد الانساني بأي مطلب بقائي مباشر، اندفعوا نحو آراء سطحية سيطرت عليهم، كما هي مسيطرة على كل فكر بربري إلى اليوم، وقوامها أن الواحدية هي الوحدة الحقيقية للجنس البشري، فعلى هذا الجنس أن يصبح تحت ظل دولة واحدة وحضارة واحدة ورأي واحد، وكل

(*) القانون الروماني، مادة حقوقية تدرسها كل الكليات الحقوقية في العالم إلى اليوم.

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 283.

ما يخرج عن هذا يؤدي إلى الانقسام فهو خيانة، ولمعالجة الخونة تشريعات صارمة كفيلة بترويضهم.

وحين صار التقليد التشريعي يعني أن هذه الواحدية هي: رأي الإمبراطور الذي يجب طاعته، صار من السهل تغيير عقيدة الدولة بتغيير رأي الامبراطور وعقيدته ـ بإرادته طبعاً ـ وبناء على هذا الأساس الواحدي صارت الامبراطورية الرومانية، على دين مستعمرة من مستعمراتها في فلسطين، مسيحية مع «قسطنطين»، وهكذا تمسحن «الرومان» ودخلت المسيحية من هذا الممر الضيق ـ ممر السلطة ـ إلى أوروبا.

وبتمسحنهم ظلت مفاهيم الواحدية سيدة الموقف، فهيأت التعصب الديني مقابل تسامح الأديان، ورفض الفلسفة من نتيجة هذا التعصب، لكي لا يبقى في الساحة سوى عقيدة واحدة، فأعلن سدنة المسيحية الرومانية الحرب على «الرواقية».

ولئن كان من السهل القاء القبض على الرواقيين وتدميرهم جسدياً، فمن الصعب تدميرهم فكرياً، بالبراءة المسيحية حد السذاجة في مواجهة أسئلتهم الفلسفية الصارمة؟!

ففهم المسيحيون الأوائل أن الإقناع أمر والإخضاع آخر، وإذ بيدهم السلطة المدنية(*)، فالسلطة العقلية تحتاج أن تتسلح بالفلسفة على الأقل لتبرر مواقفها الاعتقادية التي لا تبرير عقلي لها؟!

ولعل سبب هذا المطلب بضرورة تسليح العقائد بالفلسفة، كمطلب يطالب بالتبرير في أساسه هو في صرامة الفكر حين يواجه الاعتقادات، صرامة جدلية من جهة وتحليلية صورية ـ غير شكلية بل ظاهرياتية ـ من جهة أخرى، والاعتقادات غير ملزمة أساساً بهذه المواجهة ما لم تكن دوغمائية تريد أن تفرض ذاتها على الآخرين، خذ مثلاً على هذا: أنا أعتقد أن الأبطال العالميين أرفع شأناً من الأبطال المحليين، فإذا لم أكن قادراً على شرح وإثبات هذا الرأي يصبح يهوديٌ «كأنشتين» أفضل من أي بطل عربي

(*) لأنهم نالوا ثقة بلاط لا ثقافة فيه.

في تاريخنا، وهذا تحد لاعتقادي بأن اليهودية حين تنجب العالمية تفقد يهوديتها فوراً؟!

«أديسون واط ونوبل» من جهة معاصرة، و«الرسول ﷺ وابن رشد وابن جابر. . .» من جهة قديمة، أبطال عالميون شأنهم شأن الأنبياء العالميين «كآدم» ونوح «ع» لا يختلف الناس عليهم ولا يغضون من شأنهم إلا إذا كانوا جهلة، أما الأبطال المحليون «كإيفان الرهيب وريتشارد قلب الأسد وحتى ديغول»، لا قيمة لهم خارج حدود بلادهم، فقلما تجد «صينياً» مثلاً يعرفهم، لكن الصين كلها حتماً تعرف «واط» و«أديسون ونوبل».

يكفي أن أقول: أنا أعتقد أن الأبطال العالميين أرفع شأناً من الأبطال المحليين، دون أن أشرح هذا الاعتقاد لأحد إلا إذا وجدت أن إقناع الناس بهذا الأمر ضرورة ملحة، ومن الصعب في الواقع أن تجد أي ضرورة لإقناع الناس باعتقاداتك، إلا إذا أردت أن تتكسب منها ـ سفسطة ـ أو أردت أن تفرض آراءك على الآخرين ـ دوغما ـ على ظن أن الموافقة بالرأي هي أساس كل تفاهم، والذي لا يوافقك رأيك هو حتماً عدوك؟! ومن إيذاء العداوة لي من مخالفي آرائي لا أستطيع أن أرد عليهم، إلا إذا نعتهم لا بعداوة مخالفتي أنا، بل بمخالفة الحق الذي أنا عليه، أي بمخالفة الله، فإيذاؤهم لا يتوقف عند خلاف الإرادات بل يذهب إلى أنهم أشرار يخالفون الله؟! فهم أبالسة؟!

والذي يعقب مثل هذه التهم منطقياً إذا كنت في مركز قوة هو «محاكم التفتيش»، لذلك أشار «نيتشه» إلى أن أدوات التعذيب اخترعت مع فرض العقائد وواحدية التفكير، وتبريرها هو أن أصحابها يتصرفون (وكأنهم المدافعون عن الحقيقة وكأن الحقيقة بحاجة إلى من يدافع عنها وخاصة أنت)[1].

العقيدة هي حقيقة سطعت لك، فإن لم تستطع شرحها فهي ذاتية، وإن كانت حججك ضعيفة فأنت عاجز عن الشرح، وإذا أردت أن تفرضها

(1) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, Penguin Books, N.Y. 1990, p. 56.

بدون شرح فأنت «دوغماطي»، فلماذا تريد أن تلزم الناس بالمواجهة مع عقائدك الشخصية؟!

الجواب لأنها تمثل الحقيقة؟!

لكن جواب الجواب كما عند «نيتشه» لئن كانت الحقيقة بحاجة إلى شرح فهي ليست بحاجة لمن يدافع عنها، وإلا صارت بمطلقها معتمدة على محدود، تزول بزواله فهي ليست حقيقة، لذلك قال: (احذروا الشهداء الذين ضحوا وتألموا من أجل الحقيقة، إحذروا التضحية من أجل الحقيقة)[1]، لأنكم لو فعلتم هذا لا تعود حقيقة بل أمر معتمد عليكم وعلى تضحياتكم، والحقيقة لا تعتمد على أحد.

العقيدة إذاً ليست بحاجة للمواجهة ولا لاستعارة الفلسفة، وطرق ومناهج المنطق لانتزاع الاقناع، بهدف تشكيل واحدية القناعة كما شكل الرومان واحدية الحضارة، كدرس وحيد فهموه من الاغريق أمثال «الاسكندر».

السعي لتشكيل واحدية القناعة والاعتقاد هو أساس ما يسمونه بعلم «الثيولوجيا»، والمطب نفسه عند العرب تحت اسم «علم الكلام» وهو استخدام المنطق للدفاع عن الدين.

إن الدين كعقيدة ليس بحاجة إلى من يدافع عنه، بل هو بحاجة إلى من يشرحه شرحاً وافياً فقط، فإذا تبناه الناس فبسبب الحقيقة التي فيه لا بسببِ قوة حججك المستعارة من المنطق أو الفلسفة أو سواها؟! مما سمي «بعلم الكلام»، وكأن الكلام بحاجة لأن نعلم طرائقه كي نفيد منها؟!

هذا أساس من أسس المثالية إضافة إلى براءة المسيحيين الأوائل، إزاء التفلسف التي دفعتهم إلى الظن أنه وسيلة من وسائل الألوهة بين أيديهم، لهداية البشرية لكل ما يريدون فرضه عليها من واحدية عقائدية.

فبحثوا عن الأقرب من الفلاسفة، أو بقايا الفلاسفة الاغريق إلى «مثالهم» الذهني هذا، فوجدوه بمثالية «أفلوطين»، التي بنى صاحبها الكثير

(1) Ibid., p. 55.

من منطلقاته الفلسفية على أسس «يهودية» قدمها له «فيلون» الاسكندراني، فاستندوا عليه فلسفياً كما استندوا على «التلمود» والعهد القديم دينياً؟! لما عنده من خصائص «سكيزوفرينية» «Schizophrenia» وهي مرض يؤدي إلى الانفصال عن الواقع، بمعنى «فصم» الشخصية، نتيجة إصابة أو مرض «جيني» عصبي يؤدي إلى هلوسات سمعية أو بصرية أو الاثنين معاً[1]، تجلت عند «أفلوطين» بظاهرة باراسيكولوجية «Parapsychology» هي الشعور بالخروج من الجسد[2]، وقد فسر «أفلوطين» الذي لم يكن يعرف شيئاً عن علم النفس، هذا الشعور بأنه (حالة الاتحاد بالله وفيها يكون الانسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية... يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه... وبها يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع)[3].

ولأن «الفصام Schizophrenia» مرض ذو أعراض مختلفة، قاسمها المشترك الهلوسات البصرية أو السمعية أو كلاهما، فهو كمرض إذ يعزل شخصية صاحبه عن الواقع، لكنه لا يقلل من قدراته الفكرية الأخرى، التي قد يستخدمها لتبرير ما يراه أو يسمعه كإثبات لوجود الأرواح... وسوى ذلك، وقد تجلت عبقرية التبرير «الأفلوطينية» بهذا المعنى بسوقه نظرية «المُثُل» عند «أفلاطون»، نحو ظنون تراتبية بين الخالق والمخلوق ـ الخالق عنده مثال المثل لا الإله المسيحي فهو لم يكن مسيحياً(*) ـ وهذه التراتبية ربطها بالرؤية السطحية للسماء وبروجها على أنها أفلاك عاقلة، نحن في مركز كونها بعالم فاسد لا ينقل من صور «المُثُل» العليا إلا خيالاتها السيئة الباهتة، فإذا ارتقينا من هذا العالم ـ عالم الفساد والتغير ـ الذي نحن فيه بتجربة ـ نسميها اليوم فصامية ـ كالخروج من الذات، وصلنا إلى عالم الأفلاك الأعلى فالأعلى، في تراتبية سماها «فيضية»(**).

---

(1) Lyle E. Bourne, Jr., Psychology A Concise Introduction, Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1988, pp. 364 - 368.

(2) Brian Ward, ESP The Sixth sense, Macdonald Gudelines, 1977, p. 36.

(3) موسوعة الفلسفة، جـ1، مرجع سابق، ص 209.

(*) وقد برز التأثير اليهودي عليه بعدم جواز ذكر اسم الجلالة والاستعاضة عنه بعبارة ـ ياهو ـ التي تعني ـ يهوه ـ، وهو عند أفلوطين مثال الخير المطلق، لا الإله المسيحي.

(**) Emanation or Pneumatics.

وعلى أسس هذا العقل العملي في القرن الأول الميلادي حيث ولد أفلوطين «204 ـ 270 م»، بنيت كل تفاسيره وتبريراته لنظرية «المُثُل» الأفلاطونية، ولكل الآراء الفلسفية التي قال بها، وتحديداً بنيت على جهلين، الأول: بمعنى الكواكب والأفلاك في الفضاء كما هي في علم الفضاء اليوم.

والثاني: بصلة الفصام بالعبقرية والمرض النفسي في علم النفس اليوم، ومدى شيوع هذا المرض قديماً وحديثاً.

وبناء عل هذين الجهلين ظهرت كل تطيرات الأفلوطينية التي ظنت المسيحية إمكان تبنيها وتمثلها، بإبدال بعض المصطلحات الأفلوطينية بمصطلحات وتعابير مسيحية، من أجل جعل هذه الفكر وسيلة دعاية لا أكثر للواحدية الفكرية، التي سعت اليها العصور القديمة، من أجل ضمان أكبر لبقاء الأفراد تحت جناح تنظيم ـ سياسة ـ واحد قوي يحميهم من أطماع بعضهم البعض، التي ظنوا أن اختلاف الآراء والحضارات سببها، فظهرت الواحدية مكان الوحدة، وعلى هذا النغم ضربت الأفلوطينية.

فكان لها صدى في الفكر المسيحي الذي رأى سهولة تطويبها، بقدر ما رأى الفكر «الغنوصي» فيها أنغاماً مشابهة له، ومن الاثنين انسلت إلى الباطنية الاسلامية، على أساس أنها جزء من السرانية التي يجب الحفاظ عليها، وعدم البوح بها إلا لبالغي أو متلقي درجات «الفيوضات» العالية، أي حسب تعبير علم النفس المعاصر، للذين خاضوا تجربة «فصامية» مشابهة لأفلوطين، من المنطلق الصوفي الاسلامي القائل: «من ذاق عرف»؟!.

التراتبية الأفلوطينية مبنية أيضاً على أساس تشخيصي، فكما أن للدول حكاماً ووزراء وقادة جيوش ومستخدمين... الخ كذلك «للخير المطلق» تراتبية مشابهة، لأن: ما هو سفلي يقابله ما هو علوي لكن بشكله «Form» الكامل، لذلك من السهل تصور أن الأوامر التي تصدر من القياصرة إلى وزرائهم تشبه الفيوضات الإلهية من الخير المطلق إلى الأفلاك العليا؟! وهم بدورهم يفيضون على من دونهم حتى تصل بالانسان بفيض الرجل على المرأة... وهكذا إلى ما هو دون ذلك، وهذه العملية هي متعة سماوية لا

يضاهئ أقلها في عالمنا الفاسد.

فإذا كانت «الغنوصية» قد أخذت مفهوم «الديميورج» الأفلاطوني، لتعتبر أن خالق فلك ما تحت القمر شرير، فإن الأفلوطينية لم تر فيه سوى فيض بعيد عن مصدر الخير الأول، لذلك دخله النقص من كل جانب.

وطريق الخلاص الذي اقترحه «أفلوطين» هو تنقية الذات بتأمل الفيوضات لتهيئة الروح الانسانية كي تصعد إلى «النوس Nous» والنوس كلمة إغريقية تعني: «العقل»، وقد عنى بها أفلاطون الجانب العاقل من الروح، بينما هي عند «أرسطو» الفكر الذي يميز إيجابي الأشياء من سلبيها، والإيجابي أي الجانب الإيجابي من النوس هو الخالد عنده[1]، لكن للنوس معنى آخر عند الفراعنة قد جاء من «نوت Nut» التي تعني السماء، والتي منها ولدت الآلهة والنيل «نولوس»[2]، فالنوس هو روح وعقل كلي بآن واحد، يرى كل شيء دون إمكان رؤيته لأنه لا يُرَىٰ وهو في كل مكان، وهذا «النوس» يجب أن يكون هدفنا بالفيض الصاعد عبر الحق والخير والصلاح كي نعود لنتوحد به، لأن الجسد عندما يحبس الروح فيه يظل في عالم ترديات «المُثُل»، التي لا وصول إلى «نوتها أو نوسها» إلا بالخلاص منه.

وعلى هذا الأساس رسخ «أفلوطين» وزرع فكرة المجاهدات الصوفية، وكأن الخلق كان سجناً أو خطأ من الخالق للمخلوق، على أساس أن كل الكون حي وعاقل «نوس»، أما المخلوقات فهي نسخ هزيلة عنه. وهكذا أوصل «أفلوطين» نظرية «المُثُل» من مجرد كونها عظة تدلنا على حوامل الوجود لتشير إلى الأشياء بذاتها، إلى تشخيصية يمكنها أن تعتبر من الأكثر ابتعاداً عن هدف الفلسفة في معرفة العالم وتحسينه، اتجهت بالفكر نحو تقريريات خرقاء سرانية وغنوصية وحتى توتمية، نجحت في قتل الرغبة بكل بحث علمي، إلى درجة يمكننا معها أن نقول: ان مدارس الفلسفة الإغريقية التي حاولت النجاة من الطغيان الروماني على

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 251.

(2) Geraldine Harris, Gods and Pharaohs, Peter Lowe, Italy 1982, p. 21.

«أثينا»، باللجوء إلى «البطالمة» الاغريق في مصر، قد قتلت مع الأفلوطينية روح التفلسف فيها، فأطلقتها نحو السماء «النوس» حيث راحت أنظار الفلاسفة في تعقبها هناك، بمسالك صوفية خرافية بحتة، لذلك يحق القول: إن الفكر الفلسفي أُحْرِقَ بالاسكندرية قبل حرق مكتبتها بقرون طويلة، وحين جاء الحريق الذي اختلف المؤرخون حول مُشْعِله أروماني هو أم عربي، كانت البحوث الفكرية فيها متفحمة سلفاً، وما تسرب من هذه البحوث إلى «الغنوصية» أو إلى «المسيحية» أو إلى الباطنية الاسلامية، كان الأكثر ضرراً على فكر هذه المذاهب والفرق والأديان، لبنائها على عقائد الأفلاطونية الهشة، التي لا يمكنها أن تصمد لأي أو لأبسط مكتشفات علم الفضاء أو العقل العملي المتقدم اليوم.

لقد أراد «أفلوطين» أن يدلنا على «شجرة الخلد» فجاءت إشاراته مشوشة إلا «للفصاميين» منا، فإذا علمت أن المكالمات الهاتفية التي تتلقاها «الجمعية الصحية للإصابات العقلية» التي هدفها منع الإنتحار وكل الظواهر «البسايكوباثولوجية Psychopathology»، هي مكالمة كل خمسة دقائق في أمريكا[1]، أدركت مدى كثرة من قد يقبل من الناس بالأفلوطينية المحدثة، على اعتبارها «ESP»[2] على أحسن الأحوال.

إلا أن المشتغلين «بالباراسيكولوجي Parapsychology» اليوم يحاولون أن يثبتوا أن «الفصام»، والكثير من الأمراض النفسية لها علاقة بحواس إضافية عند الإنسان هي ملك للعباقرة، وهذا عكس ما ذهبت إليه البحوث البيولوجية إلى الآن، عن علاقة «الفصام» «Schizophrenia» بالتبادل «الموتابولزمي» لمادة «دوبامين» في الدماغ «Dopamine Metabolism»، مما يؤدي إلى نقص في خلايا الدماغ وصغر في حجمها، وخاصة في أماكن التفكر والتركيز والتجريد والذاكرة[3].

---

(1) Psychology A concise Introduction, p. 393.

(2) Estrasensory Perception تزودنا بالمعلومات دون ما حاجة إلى الحواس، بوسائل غير معروفة أسهل ما يمكن أن تعزيها إلى الدجل، أو إلى افتراض وجود أرواح دون إمكان برهان ذلك أو حتى تأكيده.

(3) Rita L. Atkinson, Hilgard Psychology, Harcourt Brace college Publishers 1996, U.S.A, p. 539.

الباب الرابع

مرور الفلسفة في عصر الظلام

أولاً : دخول الفلسفة في عصر الظلام

لمس المدعوون معنا لدخول تاريخ الفلسفة إلى الآن أفكاراً أصيلة تمحور حولها البحث الفلسفي، وأهمها حول البحث عن حوامل هذا الوجود ثم التواجد، أي البحث في «الميتافيزياء»، ولذلك ارتكزت الفلسفة منذ «أرسطو» على ركيزتي الفيزيقا، التي قادت أو وضعت الناس على درب العلم، باستخدامهم لعقلهم العملي التجريبي فيه، والميتافيزياء التي تحدد نتائج تلك العملية وترسم مساراتها المستقبلية بالعقل النظري البحت.

فلا مجال إذاً لأي بحث في المفارقات ـ الدين ـ في الفلسفة ولا لأي «ثيوصوفية» «Theosophy» فيها، لأن الفلسفة كما عبر عنها «كيركغارد» «Kierkegaard» هي نوع من «الفيديزم Fideism» وتعني أن العقل لا يعد أداة صالحة لبناء الدين عليه، لأن ما يجده العقل صحيحاً اليوم هو خاطىء غداً، بينما يفترض أن العقائد الدينية ثابتة، ولا يأتيها الباطل، إلا إذا ربطت بمتحول من متحولات نتاج العقل، أي العلوم والمعارف الإنسانية[1].

نعم ان القوانين التي تحكم العقل الانساني أي المنطق، قوانين ثابتة، لكن الموضوعات التي تتناولها في هذا التواجد ـ الكينونة ـ خاضعة لقوانين

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 120.

الصيرورة المتغيرة، فإذا بحث العقل عن ثابت وراء المتغيرات في هذا المجال وكشفه، فلا شيء يمنع عدم رؤية متغير قد يكون على صلة غير مباشرة به، إذا برز إلى حيز الواقع غير ذاك الثابت حتماً، ومثال ذلك أن عالم الفيزياء حسب ما رصده «نيوتن» هو عالم الأبعاد الثلاثة، وعليه بني العلم كما سنرى، ووصل إلى نتائج يقينية حتمية، مئات من السنين، ثبت بعد ذلك مع «أنشتين» أنها لم تأخذ في حسابها معنى المكان الزماني، أي البعد الرابع، فتصدعت فيزياء «نيوتن»، ولا زالت فيزياء «أنشتين» تواجه مصاعب النظرية «الكوانتية» في الميكروفيزياء، لكنها بنسبيتها لا بقطعيتها، ظلت تفسح المجال للبحث عن إمكان تفسير موحد للمادة والكون، وهو ما لم يصل إليه العلم بعد[1].

فلو فرضنا أن رجل دين ما ـ أي ثيولوجي ـ بنى نظرياته الدينية على «نيوتن»، أو رأى فيه تطابقاً مع ما لديه من نصوص دينية، ماذا سيكون مصير هذه النصوص بعد «أنشتين»؟!

وبعبارة موجزة يعدل العقل العملي العقل النظري والعكس، بصورة دائمة لكن لا علاقة لهما بالعقيدة الدينية، ولا بأي عقيدة أخرى ولا بأي دين.

ذلك أن الدين مستوى معرفي قائم بذاته على مزج الخبريات ـ الوحي ـ بالذاتية، من خلال ذوقية معينة تظل ذاتية عند كل إنسان، لكن إن أرادت أن تعبر عن نفسها بصيغ ذوقية صارت أقرب إلى التصوف، أو بصيغ جمالية إنتقلت إلى الفن، وان بقيت أمينة لمنطلقاتها، وتجنبت الاختلاط بأي مستوى معرفي آخر، كما في الإسلام كما بدأ، حافظت على رفعة مستواها المعرفي، وعدم انسحابه في طيات أي مستوى معرفي آخر.

أعود لأؤكد أن مستويات المعرفة الانسانية أربعة وهي: الدين والفن والعلم والفلسفة، وأن عدم قبول مفهوم التوازي بينها، سيؤدي حتماً إلى جر أحدها لمعية وتبعية الآخر، بشكل قد يهدد الانسانية بالحرمان ـ إلغاء ـ أحدها لحساب الآخر، ونحن كبشر بحاجة إلى كل صيغة من صيغ المعرفة

---

(1) Stephen Hawking, Black Holes and Baby Universe, Bantam Books, London 1994, p. 69.

حتى نتحسس طريقنا الوحيد المظلم، في معظمه في بحثنا لا عن الحكمة وحبها على أبعد التقديرات، بل على مصيرنا على أهم تقدير.

مصيرنا بهذا الكون الذي يقول لنا العقل العملي إننا لسنا وحدنا فيه، وكل دلالات الواقع تشير إلى العكس، ويقول لنا العقل العملي إنه يتوسع ولا حدود لتوسعه، ونحن نراه يضيق على ساكني هذه الأرض بعضهم ببعض، أي إزاء كل عظمة وكبر فيه نعاني من الصغائر والضيق والمحدودية، فما يقوله لنا العقل شيء وما تفرضه علينا الصيرورة شيء آخر.

وهذا يعني أننا كما نحن بحاجة إلى العقلين العملي والنظري في الفلسفة، نحن بحاجة إلى العلم وإلى الفن وإلى الدين، لكن صراع الدين مع الفلسفة والعكس هو مجرد معركة «ثيولوجية»، بدأها من حاول أن يطوع الفلسفة للتصوف كما عند «الأفلوطينية»، وأخذت بعد ذلك صبغة تطويع الفلسفة للدين مع «أوغسطين»، الذي نسبت إليه صفة القداسة بسبب محاولة مثل هذا التطويع، وهي ـ أي القداسة ـ على المدى البعيد أكبر إساءة للمسيحية، أوصلت الكنيسة إلى الإبتعاد عن حظيرة المعرفة، بعد عصر «التنوير» الذي سوف نشرحه.

تماماً كما أوصلت «الأفلوطينية» مع مزيجها الغنصوي[1] السرانية الاسلامية إلى أسخف المواقف والعقائد اليوم، بأن أصبحت مهزلة سوء فهمها للتفلسف من نوادر المجالس الفلسفية والعلمية المعاصرة؟! وعلى شبكات «الإنترنت»؟!

فكيف بدأ هذا السخف «الثيولوجي» بسفسطة تطويع الفلسفة للدين؟! ومن هو «أوغسطين»[2] الذي يستأهل صفة الهرطقة لا القداسة على مزجه

---

(1) مثال ذلك المخطوطات السرانية الهرمسية التي نشرها «لويس مينار» عن هرمس المثلث العظمة وكتب طات، ودار الحصاد للنشر والتوزيع وضعتها بالعربية عام 1998 م بدمشق، كذلك يمكن العودة إلى أثر الهرمسية في الغنوص والسرانية «الفيستوجير» الذي حقق هذه النصوص، أنظر كتابنا في نقض الإلحاد، بيروت «مجد» 2000 م، ص 35.

(2) اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، عام 2000.

الأفلوطينية بالمسيحية، فأدخل أو ساهم في إدخال الفكر الإنساني في عصر من الظلام الفلسفي من القرن الخامس الميلادي حتى ظهور الفلسفة الاسلامية التي حملت شعلة التفلسف في عصر الظلام الأوروبي، الذي رسخه أتباع «أوغسطين» بمنع الفيلسوف من التفلسف ما لم يكن قديساً؟!

ولولا تحرك الفلسفة الإسلامية بين القديسين «أوغسطين وتوما الأكويني» لضاعت الفلسفة من مستويات المعرفة الانسانية في عصر الظلام الحضاري هذا، تماماً كما يضيع الدين اليوم لتحميله تبعية هذا الضياع أولاً، ولإصرار العلم على جره إلى مواقعه المبهرة اليوم ثانياً، ولا زالت الانسانية غير متّعظة من الضرورة المعرفية بعدم خلط مستويات معارفها، أو تسخير أحدها لخدمة الآخر.

فكما يسقط الدين اليوم في أواسط العلماء، سقطت الفلسفة في أواسط المتدينين في عصر تراجع الحضارة، من القرن الخامس ميلادي إلى الثالث عشر في الغرب، بينما تحاول الفلسفة الرصينة اليوم الحفاظ على استقلاليتها ضمن هذا الصراع الإلغائي(*) الباطل.

وقد كان «أوغسطين» بمزجه بين «الأفلوطينية» والمسيحية، أول من ساعد على عملية السقوط هذه، وهو قبل أن يعتنق المسيحية ليساعدها ـ على حسب ظنه ـ حباً بأمِهِ المسيحية فقط، كان رجلاً شهوانياً فاجراً بكل معنى الكلمة، لكنه أولع بقراءة تاريخ الفلسفة الذي كتبه «سيسيرو Cicero» وبعض كتاباته الفكرية، ثم تنكر لها ولكل الفلسفة.

لقد كان «ماركوس تيوليوس سيسيرو Marcus Tullius Cicero» «43 ـ 106 م» متحدثاً رسمياً باسم الامبراطورية الرومانية[1]، ثم اعتزل السياسة عندما استلم الحكم «يوليوس قيصر»، وتفرغ للكتابة، ثم قتل بأمر من ابن القيصر بالتبني، لأفكاره الفلسفية الجريئة، هذه الأفكار هي التي جذبت «أوغسطين» كواحد من الرعية المثقفة التابعة «لروما» في منطقة المغرب

(*) أنظر ذهنية الإلغاء، مرجع سابق.

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., pp. 62- 63.

العربي اليوم ـ الجزائر ـ حيث ولد «354 ـ 430 م» في مدينة «هيبو Hippo»، ودرس وتعلم في «قرطاجة» ثم «روما وميلان»[1].

وحين بدأت القضايا الفلسفية تشغله، حاول أن يحل مشكلة الشر بالوجود حلاً «مانوياً» فاعتنق تلك الديانة، لكنه حين احتك «بالريبية» التي كانت مسيطرة على أكاديمية «أفلاطون»، صار «ريبياً»، ثم درس «الأفلوطينية» فوجد بها الكلمة السحرية التي يمكنها أن تسوغ عقيدة أمه، وتحرره من شبقه الجنسي وغلمته، وهذا هو ما صرح به في «اعترافاته» كواحدة من أوائل السير الذاتية في تاريخ البشرية، وقد عاش «أوغسطين» ليشهد فتح «الفاندالس» ـ الأندلسيين الجرمان ـ للجزائر ومات أثناء حصارهم لبلدة «Hippo»[2].

أما المشكلة الفلسفية الأخرى التي شغلته بجانب مشكلة الشر، فهي مشكلة الزمن، فتساءل عن الوقت، وخرج بنتيجة أنه ليس موجوداً بحد ذاته، إذ له علاقة صميمة مع الموجودات الأخرى، وهو في الإنسان يشكل حافزاً للفكر كي يتحرك، وإذا تحرك الفكر ذهبنا إلى الشك، «فأنا أشك إذاً أنا موجود»، وهذا نوع من «الكوجيتو» صاغه «ديكارت» بعد ذلك: بأنا أفكر إذاً أنا موجود.

«الكوجيتو» الأوغسطيني إذاً «Si Fallo, Sum»[3] هو من أجل كشف صلة الشك بالفكر بالزمن بالوجود، لكنه ليس منهجاً للوصول إلى الإيمان بشكل منظم، لأن صورة الكون عنده ليست إشكالية، فهو علوي وسفلي فقط دون ما حاجة لأي برهان على ذلك، وجسدي وروحي ولا حاجة للمحاجة في ذلك أيضاً، فباطني وظاهري، وتعد الحكمة مجرد سير في دروب الباطن للارتقاء نحو الأعلى، الذي هو الخير المطلق عند «أفلوطين» والألوهة عند «أوغسطين»، أي أن كل ما فعله هو وضع المصطلحات المسيحية على هرم الفيض «الأفلوطيني»؟! فعلى هذا المنوال مثلاً يبرر

---

(1) Ibid., p. 30.

(2) History of Western Philosophy, op. cit., p. 335.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 75.

التجسد بأنه لتحرير صورة الله في الإنسان من الخطيئة، دون أن يقول لنا: على أي أساس افترضنا أن الله هو على صورة الإنسان، خارج إطار التقريرية الأفلوطينية بأن السفلي هو علوي تشوه مثاله؟!

كذلك اقتبس أوغسطين من «الرواقي ماركوس أوريلوس» تأملاته بالسياسة المدنية ـ كما سبق وذكرنا ـ ونسبها إلى الألوهة فيما سماه «مدينة الله»؟!

وبها هاجم دعاوى الرواقيين بأن إندحار «روما» كما في عصره، أمام برابرة الشمال من «القوط والفندال وسواهم» بسبب المسيحية التي قتلت في الروماني مطالب المجد في الأرض ورفعتها إلى السماء، مؤكداً أن عظمة «روما» عظمة المسيحية لأن ما كان يظنه الرومان ـ من الاغريق ـ أنه حب الحقيقة، هو في الواقع حب الله، لذلك قرر أن كل من تبع «أفلاطون» كان مسيحياً دون أن يدري؟؟!

ومن خلال هذه التبريرية ذهب إلى أن مدينة «أوريلوس» أي «روما» ـ دون أن يذكرها كذلك ـ هي مدينة الله الأرضية، كنسخة هذه عن تلك، لكن بصورة «فيضية»، ثم حاول أن يحدد الفوارق الأساسية بين المدنيتين من منطلق أن الموت هو عقابنا عن خطيئة آدم، وبهذه التقريرية التي لا يبررها أي عدل بأخذ إنسان بجريرة الآخر، ذهب ليرتق هذا الظلم بأن ادعى بأن الله ينجي البعض من الموت ويأخذهم الى مدينته السماوية، وهؤلاء طبعاً هم القديسون؟! وعلى هذا المنوال التبريري والتقريري نتابع قراءة «مدينة الله»[1] عند أوغسطين، بقلب مفاهيم التنظيم ـ السياسة ـ التي في تأملات «أوريلوس» بشكل غيبي غير مفسر؟!

وبعبارة موجزة يرى «أوغسطين» أن الله الذي صنع هذا العالم، نزل من سمائه ليعيش في فلسطين مع الناس[2]، ولا حياة فاضلة إلا باتباع ما فعل هناك، ولأن الإنجيل لم يتطرق للحقيقة الفلسفية ولم يهتم بها، فكل سؤال فلسفي لم يطرحه الإنجيل هرطقة يجب قمعها؟!

---

(1) Saint Augustine, The City of God, Frederick Ungar, Pub., co. N.Y., 1972.

(2) Saint Augustine, On Christian Teaching, Oxford Univ. Press, N.Y., 1997.

وهذا المفهوم القمعي الذي أضافه «أوغسطين» إلى التعاليم المسيحية إضافة إلى مفاهيم «أفلوطين» الفيضية التي بها برره، كي ينقذ الأرواح الضالة كي تنجو من الموت وتدخل مدينة الله، هذا المفهوم القمعي جعل من «مدينة الله» أهم كتاب يقرؤه الناس في العصور الوسطى، ويتأبطه رهبان محاكم «التفتيش» في أقبية التعذيب وحفلات شواء الهراطقة بالنار في الساحات.

ولئن لم تقبل الكنيسة رسمياً هذا المفهوم القمعي من فكر «أوغسطين»، لكنها مارسته زيادة عن أربعمئة سنة في أوروبا وحدها، عدا ما حصل في العالم الجديد على يد المسيحيين ضد شعوبه البدائية.

وتماماً كما بررت «الرواقية» الواقع ولم تقاومه، نقل «أوغسطين» هذا عنها وأعطاه صفة دينية تحت إسم: «القضاء والقدر»، كأحكام مسبقة من الله على هذا الانسان أو ذاك، برر بها الجلادون في «محاكم التفتيش» أعمالهم تجاه ضحاياهم.

هذه الآراء لم يقتصر تأثيرها على الكاثوليك وحدهم، بل تأثر بها حتى «لوثر» و«كالڤن» وكثير من «البروتستانت» أيضاً.

لهذه الأسباب تبع تداعي «روما» التي عاش «أوغسطين» في بداية تداعيها، تداعي الفكر بسبب أمثاله مما سمح بالقول: بعصر الظلام الذي خيم على الغرب إلى ما بعد الإسكلائية قرابة ألف عام؟!

ثانياً: العرب يخرجون الفلسفة من عصر الظلام

خلال هذه الأعوام الطويلة التي قهر فيها آباءُ الكنيسة الفلسفةَ، وضحوا بالفلاسفة على قرابين الهرطقات، توقفت الحضارة الغربية عن إنجاب لا «أفلاطون ولا أرسطو ولا حتى الإسكندر أو ماركوس أوريلوس. . . وسواهم»، وهذا يعني أمراً أصبح واضحاً جداً لكل من لبى دعوتنا للدخول في تاريخ الفلسفة، وهو: التماهي بين الفلسفة والتقدم الحضاري، فلا هذا بدون تلك ولا تلك بدون هذا؟!

وهذا الدرس الذي ظهر برهانه جلياً فيما كتبناه إلى الآن حول تاريخ الفلسفة، أظن أن عالمنا الشرقي لم يفهمه إلى الآن، فالظن الشائع عند العرب ـ خاصة اليوم ـ أن لعبة التقدم هي لعبة تقنية فقط؟! وهو ظن العالم الثالث الذي لن يصير أولاً؛ طالما هو يعتقده؟! وهذا التاريخ الذي نكتبه الآن هو بحد ذاته تحدٍ لهذه الذهنية الإلغائية عندنا(*).

فلئن أشكل الأمر على مدعوينا في فهم هذا الإشكال، اسمحوا لي أن أقدم لكم قبسات ومفارق أساسية من الفلسفة العربية الإسلامية، لكي تروا كيف أن كل الفاعلية الحضارية كامنة في زيادة تفهم الإنسان لذاته ولمحيطه، بدءاً من أدق خلايا الذات وأخفى خفايا الضمير، إلى أوسع المجرات عبر صلتنا بهم وبالأنطولوجيا والكوزمولوجيا ككل.

ولكي أفعل هذا علي أن أعود لفهم التنظيم ـ Politics ـ من أصل كلمة «Politiké» أو «بولوتيكوس»، الذي فهمه العرب على أنه: «ترويض» من ساس يسوس «سياسة» أي رَوَّض، وقد رافق معنى الترويض هذا انقلاب الخلافة إلى ملك مع الأمويين، ثم العباسيين وإلى اليوم، ملك يقف تحت تاجه صاحب «العصبية» الأقوى بين العشائر المتنازعة، والتي تبرر نزاعها هذا «بمذهبية» أو «فرقية» تدعي الحق، لذلك كثرت الفرق في الإسلام، وحصرت كل فرقة الآخرين بخمسة وسبعين أو ثلاثة وسبعين أخرى ضالة، داعمة هذا التبرير بالعقلية العامة العشائرية التي تقبله، على أنه حديث شريف موثق، بينما العظة الأسطورية من أمثال هذه الأحاديث الملفقة، تبرير بطش الحكام ـ العشائر القافزة إلى السلطة ـ بخصومهم على أنهم من الفرق الضالة.

ولكن إذا لم يقبل الآخر هذه التلفيقية ضده، كيف يمكن إفحامه؟!

والإفحام مسألة رئيسة في كل «الثيولوجيا» ولا يخرج عنها أهميته في «علم الكلام»، وبدافع من هذه الرغبة الإفحامية التي سيطرت على عقل «المأمون»[1] لتبنيه الأعمى للفكر «الإعتزالي» إلى حد تدمير بغداد بمحنة

(*) لكل مستويات المعرفة عدا العلم الذي وللمفارقة نطلبه بالأدب.

(1) أنظر كتابنا، نقض الإلحاد، مجد، بيروت 2000 م: الجيدّه.

«خلق القرآن» التي افتعلها ذاك الفكر، ليقود ترويضية سياسية ضد خصومه بنعتهم بالكفر، كي يستبيح دمهم، تماماً كما فعلت بعد ذلك محاكم «التفتيش» في الأندلس وأوروبا كلها.

كي يفعل «المأمون» هذا، أجبرته عبقرية التبريرات الإفحامية الثيولوجية، أو ساقته إلى أحضان: الفلسفة، دون أن يكون قد سبق له أن سمع بهذه الكلمة سابقاً، فسجل حدثاً تاريخياً لم يسبقه عليه أحد، ولن يقتدى به بعده أحد من الحكام، وهو تبني الدولة للفكر والتفلسف لا لدوغمائية معينة منهما وأي دولة؟!

التوليتارية الطغيانية الشرقية دولة الرأي الواحد، واللون الواحد ـ لون الاعتزال ورأيه ـ الذي يفرضه سيدها لذلك كان من الصعب على من تبع المأمون ـ المعتصم ـ أن يتابع سياسته بالانفتاح على التفلسف، بدليل أن رسائل «الكندي» الفلسفية، راحت تزين للمعتصم ضرورة حب الحقيقة، فانتقلنا من ضرورة التبرير بالفلسفة إلى ضرورة تبرير الفلسفة، بعد أن ثبت أنها ليست أداة من أدوات الفكر، بل مستوى معرفي يمنهج الفكر ويسيره نحو الحق والحرية، والتقدم والأخلاق، بحيث يعارض كل طروحات القمع والواحدية الفكرية، يقول في كتابه «للمعتصم» الذي يشرح فيه «الفلسفة الأولى» أي الميتافيزياء: (ياذرا السادات... وطهرك من.... الرذيلة .... الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان... غرض الفيلسوف الحق... وعلة وجود كل شيء وثباته الحق... والفلسفة الأولى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق... مطالبها .... «هل، ما، أي، لم...» .. هل: باحثة عن الإنية... ما عن جنسها وأي.. فصلها، وأي وما معاً عن نوعها، ولم عن علتها التمامية)[1].

من هذا أراد أن يؤكد «للمعتصم» أنه لا يسعى من الفلسفة التي كانوا

(1) محمد أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة عام 1978 م، ص 25 ـ 31.

يَعُدُّونها جزءاً من: النظر في كتب الأوائل، أن يؤكد إلا الحق، وحاول إغراءه بدخول مسالكها، لكن هذا لم يمنع بلادة فهم الخليفة، من إقصائه من القصر بعد أن كان مؤدباً لأولاده فيه[1]، رغم أن رسائل «الكندي» هذه أثرت في جميع الفلاسفة من بعده، مما دفع مؤرخي الفلسفة إلى تلقيبه بفيلسوف العرب، لأنه من أصل عربي ـ قبيلة كندة ـ وكان أبوه أميراً على الكوفة[2].

ثالثاً : الكندي

ولد الكندي في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي حوالى «سنة 803 م»، وهو أبو يوسف يعقوب بن اسحق من قبيلة «كندة» العربية، وقد تلقىٰ التراجم الاغريقية التي ظهرت في عصر «المأمون» تحت عنوان «علوم الأوائل» من طب وفلسفة وتنجيم وهندسة ورياضيات. . . وباقي العلوم، ودخل من باب الفلسفة الأولى، أي ما نسميه اليوم بالميتافيزياء لفهمها، لكن إشكالية الخطأ ببعض هذه التراجم التي خلطت بين تاسوعات «IV-VI Enneads» أفلوطين و«أرسطو»، حيث أعطيت عنوان «اللاهوت الأرسطوطالي» «Theology of Aristotle» إضافة إلى أن كتاب «الأسباب «Book of Causes» نسب أيضاً إلى «أرسطو» وهو كتاب «أفلوطيني» أيضاً، كما نسب كتاب «بروكِلوس «Proclus»: عناصر اللاهوت «Elements of Theology» أيضاً إلى «أرسطو»[3]، واشكالية الخطأ بهذه التراجم دفعت «الكندي» ومن تبعه من الفلاسفة العرب إلى عدم التمييز بين «أفلاطون وأرسطو والأفلوطينية المحدثة»، مما جعلهم يدورون كثيراً في فلك «الثيولوجيا»، وبالتالي يتعرضون للبحوث الإلهية، التي تمس الدين، مما استدعى حساسية المتكلمين ورجال الدين ضدهم، وهذا هو السبب الداخلي؛ أي من داخل الفلسفة الإسلامية الذي سبب اضطهادها، وندم

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 263.

(2) المرجع السابق، وجميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1986 م، ص 130.

(3) Julius R. Weinberg, Short History of Medieval Philosophy, NJ, Princeton university Press 1974, p. 95.

«المعتصم» على إدخال «المأمون» لها إلى بلاط الخلفاء، ومساعدتها كل هذه المساعدة الهائلة ـ والتي سنأتي على تفصيلها ـ، من خلال مشروع «المأمون» الضخم بترجمة علوم الأوائل.

وقد وصل إلى اللغة اللاتينية في القرون الوسطى، حين تنبه الغرب إلى ضرورة الخروج من عصور الظلام الفلسفية، الكثير من بحوث ورسائل الكندي الفلسفية، مثل رسالته عن «العقل وكيفية ما يفهم» إضافة إلى رسالته عن «الأحلام والرؤى» وعن «الجوهر الأول» ومقدمته لفن البرهان المنطقي، كذلك مقالاته عن «السحر وفنونه»، كما صحح «الكندي» التاسوعات التي ظنها كغيره من العرب لأرسطو، ووصلت إلى اللاتينية، إضافة إلى شرحه لنظرية العقل الفعال عند «أرسطو» على أسس «فيضية Emanation»، تعتبر العقل كياناً روحياً مفارقاً[1] ـ فوق طبيعي لا ماورائي ـ وهو الأمر الذي فسر على أن العقل هو آخر فيوضات الله، مما دفع «بابن رشد» بعد ذلك، واستناداً على «الكندي» إلى القول: بوجود عقل فعال واحد لكل البشر، وهذا يقود إلى استحالة البقاء بعد الموت، التي لم يصرح بها لا «ابن رشد ولا الكندي» لكنها تتضمن مضمر أقوالهما، مما دفع إلى تحسس رجال الدين من الفلسفة، واعتبارها مفسدة غير مباشرة لأهم أسس الدين.

وكل هذه المعركة التي جرَّت الفلسفة إلى اللاهوت والثيولوجيا، قامت على خطأ في الترجمة بين «أفلاطون وأفلوطين وأرسطو» ونسب هذا لذاك.

والملاحدة من الفلاسفة الذي أعلنوا جهاراً رفضهم للدين، بنوا مثل هذا الرفض على تلك الأسس، أمثال «ابن الراوندي والسرخسي» وسواهم ممن تناولناهم بكتابنا: نقض الالحاد[2].

هكذا دفع «الكندي» ثمن خطأ غيره من التراجم، خاصة بعد أن وصل «المتوكل» إلى السلطة وأعلن ما يشبه محاكم «التفتيش» ضد كل ما

---

(1) Ibid., p. 100.

(2) أنظر كتابنا، نقض الإلحاد، مرجع سابق، ذهنية الإلغاء وابن الراوندي والنقص الفلسفي.

اعتبره هرطقة وإلحاداً، ومع المتوكل بقي «الكندي» مهاناً مضطهداً خمس سنوات ثم توفي حسب الظن عام 866 م[1].

وقد أرجع فهرس «ابن النديم» له 242 عملاً فلسفياً[2] أهمها رسائله الفلسفية التي سبق لنا الاشارة لها، وأعماله التي ذكرناها في اللاتينية ولم ترجع بعد إلى موطنها - لم تحقق بعد - .

نعم لقد أخرج العرب وعلى رأسهم فيلسوفهم «الكندي» الفلسفة من عصرالظلام الأوروبي، بعد أن رسخ «أوغسطين» بمدينته الالهية - التي تصورها على غرار المدينة المدنية الرواقية عبر مثل أفلوطين - مفهوم قمع كل سؤال فلسفي لم يطرحه الإنجيل، لكنهم - أي العرب - لم ينتشلوها بحزم بعيداً عن الثيولوجيا والإلهيات، ولم يستطيعوا أن يتوجهوا بها توجهاً فيزيقياً عبر الميتافيزياء لا المفارقات، كما في المخطط الأرسطوطالي للتفلسف.

لذلك ظل «الكندي» في رسائله الفلسفية يدور حول الإلهيات دوران المؤمن المحب لدينه يقول: (فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له)[3]، . . . . (كما اتضح إنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له)[4]. . . (فليس مدة الجرم بلا نهاية. . . فالجرم إذا محدث اضطراراً. . . عن ليس)[5]، أي عن العدم (والمحدِث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً. . . وقد اتضح بطلان - الكثير - فإذن ليس كثيراً، بل واحد غير متكثر، سبحانه تعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً)[6].

---

(1) Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Longman London 1983, p. 67.

(2) وأنظر أيضاً ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت عام؟، ص 358 - 365، حيث عدّد ابن النديم أسماء كتبه الفلسفية والمنطقية والرياضية - الحسابيات والكريات - والموسيقى والنجوميات والهندسيات والفلكيات، والطبيات والاحكاميات والجدليات والنفسيات والسياسيات والأحداثيات، والأبعاديات والتقدميات والأنواعيات، وعدها «فخري» فوجدها 242 كتاباً، أي عملاً.

(3) رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص 159.

(4) المرجع السابق، ص 160.

(5) المرجع السابق، ص 163.

(6) المرجع السابق، ص 164.

وهذا أول برهان «كوزمولوجي»(*) عربي على وجود الله، استعارته فلسفة القرون الوسطى ـ التي سنتطرق لها ـ من الكندي تحت عنوان: «Cosmological Argument» وسنأتي على تبسيط شرحه لاحقاً.

والسؤال ليس حول مدى صحة مثل هذه المحاورات أو ـ البراهين ـ إن شئت، على وجود الله؟! ولماذا على الفلسفة أن تضع هذه البراهين التي لم يهتم الدين ـ أي دين كان ـ بوضعها أصلاً، فكل الأديان تنطلق من بداهة وجود الخالق، ولم تحاول البرهنة عليها.

لعل الجواب على هذا يكمن في أصول الخلطة الأفلوطينية منذ اليهودي «فيلون» الذي أراد أن يطوع الفلسفة لدينه، إلى «أفلوطين» الفصامي الذي سبب كل هذا اللغط، بين «ESP» أو التصوف على أحسن تقدير والفلسفة.

أما العرب فبعد أن قمع «أوغسطين» الفلسفة وحاول قتلها حوالي أربعمئة سنة ـ بين القرن الخامس والتاسع ميلادي ـ وكاد ينجح، استطاعوا إخراجها وبالتالي إخراج كل الحضارة معها من عصر الظلام، الذي وضع أمثال أوغسطين وتلاميذه أوروبا فيه، لكنهم ـ أي العرب ـ أخرجوها بعباءتها الدينية الأفلوطينية المهترئة.

فلنعد إلى الجهد الكيفي الرائع الذي تم فيه إخراج علوم الأوائل، والفلسفة ضمنها، والذي حصل مع «المأمون» الباحث عن الإفحام لكل رأي ظنه عقلياً مع «المعتزلة»، فدفع بقوة مخصصاته المالية لنبش تراث الاغريق، بالقوة نفسها التي كان يدفع بها «عسسه» أي مخابراته، لسحق من يقول بمحنة خلق القرآن خلافاً لرأيه؟!

رابعاً: إخراج علوم الأوائل «الاغريق»

يذكر ابن النديم أن اسم المأمون بن هارون الرشيد: عبد الله، وأن له من الكتب ثلاثة وهي:

ـ جواب ملك «البرغر» فيما سأل عن أمور الاسلام والتوحيد.

(*) يسمى برهاناً لكنه في الواقع اثبات وليس برهاناً، وهذا ما سنبينه مع «كانط» لاحقاً.

ـ رسالة في حجج مناقب الخلفاء بعد النبي ﷺ.

ـ رسالة في أعلام النبوة[1].

ولأنه ابن «هارون الرشيد» بن «المهدي» بن «المنصور» بن «محمد بن علي» بن «عبد الله بن العباس»، فهو سليل بيت عم الرسولﷺ، أي أنه بحاجة إلى ربط الخلافة بفرع بيته ضد البيت «الحسيني» الهاشمي فرع علي بن أبي طالب «كرم»، من منطلق أن العم أولى بتركة ابن أخيه من ابن العم، وقد حاول العباسيون حسم الجدل القائم حول هذا الأمر، بواحدية سموها توحيداً، قصدهم منها واحدية حقهم في خلافة الرسول ﷺ، بتوظيف كل التوحيد الاسلامي لخدمة هذا الغرض النفعي المحدد لهم، لذلك طلبوا الإفحام مقابل حجج العلويين، وظن المأمون أن علوم الأوائل تؤمن له بمنطقها مثل هذه الإفحامات فنبشها، وطلبها من عند خصومه الرومان إلى حد أنه كان مستعداً لكي يقوم بالحرب إذا لم تصله تلك الكتب؟!

هذا «المأمون» الذي سجل أول إعلان حرب من أجل الفلسفة والعلوم في فترة حكمه بين «813 ـ 833 م»، لم يكن خليفة متنوراً، بل خليفة «برغماتي» إلى أبعد الحدود إذا جاز التعبير.

ومن أبرز مظاهر «برغماتيته» وطلبه المستمر للمردود فيما يسلك ويتصرف، هو مسايرة العقلية الغيبية الأسطورية في بلاطه، ليسخرها للحماس إلى مشاريعه، لذلك اخترع قصة الحلم ـ الرؤيا ـ التي شاهد فيها «أرسطو» وسأله عن الخير فأجابه الخير بخير العقل؟! ـ وهذا دور في المنطق طبعاً ـ ثم ماذا بعده؟ أجاب: خير الناس، ثم نصحه «أرسطو» بعد هذا الحوار السطحي معه بضرورة التمسك بالتوحيد، والقول السديد وبالعلوم وخاصة علم «السيمياء» ـ تحويل المعادن إلى ذهب ـ مما دفع «المأمون» إلى طلب علوم الأوائل؟!

ثم إن «المأمون» كانت له مراسلات مع ملك الروم فكتب إليه يسأله

(1) الفهرست، مرجع سابق، ص 168.

الاذن في إنفاذ. . . العلوم القديمة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج «المأمون» لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسَلْما صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل. وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم، قال محمد بن اسحق: ممن عُنِيَ باخراج الكتب من بلد الروم: محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم، وخبرهم يجيء بعد ذلك، وبذلوا الرغائب وانفذوا حنين ابن اسحق وغيره إلى بلد الروم، فجاؤوهم بطرائف الكتب، وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب، وكان قسطا بن لوقا البعلبكي قد حمل معه شيئاً فنقله، ونُقِل له. قال أبو سليمان المنطقي السجستاني إن بنى المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم حنين بن اسحق، وحبيش ابن الحسن، وثابت بن قرة، وغيرهم، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة، قال محمد بن اسحق: سمعت أبا اسحق بن شهرام يحدث في مجلس عام أن ببلد الروم هيكلاً قديم البناء عليه باب لم يُرَ قط أعظم منه، بمصراعين حديد، كان اليونانيون في القديم، وعند عبادتهم الكواكب والأصنام، يعظمونه ويدعون ويذبحون فيه. قال: فسألت ملك الروم أن يفتحه لي فامتنع من ذلك، لأنه أغلق منذ وقت تنصرت الروم، فلم أزل أرْفُق به وأراسله وأسأله عند حضوري مجلسه، قال فتقدم بفتحه، فإذا ذلك البيت من المرمر والصخر العظام ألوانا، وعليه من الكتابات والنقوش ما لم أر ولم أسمع مثله كثرة وحسنا، وفي هذا الهيكل من الكتب القديمة ما يُحْمَل على عدة أجمال. وكَثّر ذلك حتى قال: ألف جمل، بعض ذلك قد أخلق، وبعضه على حاله، وبعضه قد أكلته الأرضة. قال ورأيت فيه من آلات القرابين من الذهب وغيره أشياء طريفة، قال وأغلق الباب بعد خروجي، وامتن عليّ بما فعل معي. قال وذلك في أيام سيف الدولة، وزعم أن البيت على ثلاثة أيام من القسطنطينية، والمجاورون لذلك الموضع قوم من الصابة الكلدانيين، وقد أقرتهم الروم على مذاهبهم وتأخذ منهم الجزية.

أ: أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربي

اضطفن القديم، ونقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها، البطريق وكان في أيام المنصور وأمره بنقل أشياء من الكتب القديمة، ابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق، وكان في جملة الحسن بن سهل، الحجاج بن مطر فسرّ للمأمون وهو الذي نقل المجسطى واقليدس، ابن ناعمة واسمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي، سلام الأبرش من النقلة القدماء في أيام البرامكة ويوجد بنقله السماع الطبيعي، كذا حكى سيدنا أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى أيده الله، حبيب بن بهريز مطران الموصل فسرّ للمأمون عدة كتب، زوربا بن ماجوه الناعمى الحمصى، هلال بن أبي هلال الحمصى، تذارى، فثيون، أبو نصر أوى ابن أيوب، بسيل المطران، أبو نوح بن الصلت، اسطاث، جيرون، اصطفن ابن باسيل، ابن رابطة، تيوفيلى، شملى، عيسى بن نوح، قويرى واسمه ابراهيم ويكنى أبا اسحق، تذرس السنْقل، داريع الراهب، هيابثيون، صليبا، أيوب الرهاوى، ثابت بن قمع، أيوب وسمعان، فسرا زيج بطلميوس لمحمد بن خالد بن يحيى بن برمك وغير ذلك من الكتب القديمة، باسيل وكان يخدم ذا اليمينين، ابن شهدى الكرخى نقل من السريانى إلى العربي نقلاً رديئاً فمما نقل كتاب الأجنّة لبقراط، أبو عمرو يوحنا بن يوسف الكاتب أحد النقلة ونقل كتاب أفلاطون في آداب الصبيان، أيوب ابن القاسم الرقى نقل من السرياني إلى العربي ومن نقله كتاب ايساغوجى، مرلاحى، في زماننا جيد المعرفة بالسريانية عفطى الألفاظ بالعربية، ينقل بين يدى على بن ابراهيم الدّهكى من السريانى إلى العربي ويصلح نقله ابن الدّهكى، داريشوع كان يفسر لاحسق بن سليمان بن على الهاشمى من السريانية إلى العربية، قسطا بن لوقا البعلبكي جيد النقل فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي، وقد نقل أشياء وأصلح نقولا كثيرة، وسيمر ذكره في موضعه من العلماء المصنفين، حنين، اسحق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، الدمشقى، ابراهيم بن الصامت، ابراهيم بن عبد الله، يحيى بن عدى، نحن نستقصى ذكر هؤلاء، فيما بعد لأنهم ممن صنف لكتب ان شاء الله تعالى.

ب: أسماء النقلة من الفارسي إلى العربي

ابن المقفَّع، وقد مضى خبره في موضعه، آل نوبخت أكثرهم، وقد مضى ذكرهم ويمضى فيما بعد إن شاء الله تعالى، موسى ويوسف ابنا خالد، وكانا يخدمان داود بن عبد الله بن حُمَيْد بن قحطبة وينقلان له من الفارسية إلى العربية، التميمي، واسمه على بن زياد، ويكنى أبا الحسن، نقل من الفارسي إلى العربي، فمما نقل زيج الشهريار، الحسن بن سهل، ويمر ذكره في موضعه من أخبار المنجمين، البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، وقد مضى ذكره، وكان ناقلاً من اللسان الفارسي إلى العربي، جبلة بن سالم، كاتب هشام وقد مضى ذكره، وكان ناقلاً إلى العربي من الفارسي، اسحق بن يزيد نقل من الفارسي إلى العربي، فمما نقل كتاب سيرة الفرس المعروف باختيار نامه، ومن نقلة الفرس محمد بن الجهم البرمكي، هشام بن القاسم، موسى بن عيسى الكردي، زادويه بن شاهويه الاصفهاني، محمد بن بهرام بن مطيار الاصفهاني، بهرام بن مردان شاه موبد مدينة نيسابور من بلد فارس، عمر بن الفرخان. ونحن نستقصي ذكره في المصنفين.

جـ: نقلة الهند والنبط

منكه الهندي، وكان في جملة اسحق بن سليمان بن علي الهاشمي، ينقل من اللغة الهندية إلى العربية، ابن دهن الهندي، وكان اليه بيمارستان البرامكة، نقل إلى العربي من اللسان الهندي، ابن وحشية ينقل من النبطية إلى العربية وقد نقل كتبا كثيرة على ما ذكر، وسيمر ذكره إن شاء الله تعالى[1].

هذا المشروع النقلي الضخم لم يقتصر على زرقة عيون «أرسطو» التي رآها «المأمون» في منامه، بل تعدى الإغريق إلى الفارسية والهندية والنبطية.

لقد كان «المأمون» معتزلياً يبحث عن الحجج الدامغة لخصومه، من

(1) ابن النديم، الفهرست، مرجع سابق، ص 339 ـ 342.

أصحاب النقل والحديث من التقليديين الذين أوجدوا الشريعة على أسس لا تحتاج إلى أي جدل أو حوار، حتى أن «ابن حنبل» عندما رفض الحوار مع «المعتصم» عذب وأهين وكاد يفقد حياته، لأنه أصر على أن القرآن قديم، وكلام الله غير مخلوق في كل نسخة منه وبهذا تشدد.

وفي عصر هذا الأخير صارت التراجم في «بيت الحكمة» عملية منظمة، لها مشرفون وجماعات نقل وتبويب، وبها موظفون من السريان، والباب الذي فتحه «المأمون» للترجمة من «القرن الثامن» استمر إلى «القرن العاشر الميلادي»، لم يحصل مثيل له في تاريخ النقل بين الأمم، وهو الباب الذي لم يحفظ فقط الحضارة الإغريقية من الزوال، بل دفعها إلى قلب الحضارة الاسلامية، وتماماً كما حلت اللغة العربية بسبب الاسلام مكان الحضارة «الهيلنية» الاغريقية، ظل الفكر الإغريقي بعد «المأمون» ـ بغض النظر عن دوافع هذا الأخير ـ جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية العربية التي ورثته بكل معنى الكلمة.

كذلك استقطب العالم الاسلامي إضافة إلى «صابئة حران أو الرها»، الفلاسفة الذين كانوا يتبنون الأفلاطونية المحدثة، من يهود ونصارى بعد أن أغلقت مدارسهم في «أثينا»، وصار تقليد الخلفاء أن يكون لهم مستشار فلكي نصراني وطبيب صابئ ووزير يهودي، أفلوطيني أو غير أفلوطيني، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر «جبرائيل بن بختيشوع» الذي بدأ هذا التقليد قبل المأمون في خلافة المنصور 765 م[1]، ومع هؤلاء وصلت أزياؤهم وشاراتهم إلى بلاط الخلفاء، فكان «الهلال» رمز الحرانية يتصدر رؤوس وصدور هؤلاء، ثم أصبح رمزاً يتفاءل به الخلفاء، فسره لهم السريان على أنه دلالة على مسؤوليتهم على فلك ما دون القمر، فانسل مفهوم «ديميورج» أفلاطون للخلافة الإسلامية[2]، ولم ترفض قباب المساجد الهلال على أنه يذكرها بالأشهر القمرية، ومن هذه التفسيرات المختلفة، حملت أعلام المسلمين الهلال، الذي ظنه الصليبيون موضوع

---

(1) Bernard Lewis, The World of Islam, Thames and Hudson, London 1980, p. 182.

(2) أنظر كتابنا، نقض الإلحاد، مرجع سابق ص 209.

عبادة عند المسلمين؟! عندما بدأوا حروبهم الصليبية؟!

خامساً: المعارضة

لم تتحرر الفلسفة كما أخرجتها التراجم العربية من السيطرة الصوفية الأفلوطينية، وإن كانت قد نجت من الغائها «الأوغسطيني»، لذلك دخلت إلى العرب كعلم للإلهيات يقول الجرجاني: (الفلسفة ـ هي ـ التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق ﷺ في قوله: تخلقوا بأخلاق الله أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات)[1]، وهذا كلام غير منضبط وخالٍ من أي فهم صحيح للتفلسف، فالله جل وعلا عن كل أخلاق وتخلق وتشبيه، والفلسفة لا علاقة لها بأي صيغة من صيغ التصوف في التجرد عن الجسمانيات، هذا التجرد الأفلوطيني على أسوأ الأحوال تجرد صوفي لا فلسفي، لم يطالب به الرسولﷺ ولا قال ما يدعو إلى أي تشبيه.

إن التصوف كنتاج لفاعلية مزدوجة بين الدين والفلسفة، لا هو فلسفة ولا هو دين، يجد في الزهد دعامته الدينية وفي أمثال الشطح الأفلوطيني تراتبيته الفيضية، ومن المهم هنا أن نميز بين الزهد السقراطي الفلسفي المتصدي للإخلال بالفضيلة، والزهد الصوفي الذي يظن الفضيلة ورضى الله بتركه لعلائق الحياة.

وحين سيطر هذا الترك على العالم الاسلامي ظهرت الانسحابية والاتكالية بأبشع صورها، يغذيهما دروشة وتأله مفضوحا الغايات، وأعقبها تخلق لا زلنا بأحضان سوء فهمه للتفلسف إلى الآن.

وطبيعي أن يشجع «النحاة» سوء فهم الفلسفة التي تتعرض دوماً لإبتذالاتهم البلاغية، لذلك كانوا أول من أعلن الحرب على الفلسفة حتى قبل رجال الدين، مدعين أن كل منطق «أرسطو» هو مجرد مجموعة قواعد اللغة الإغريقية ليس إلا.

أما المعتزلة وباقي المسلمين فلا حاجة لهم بالتصورات الفيضية

---

(1) علي الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية بجمالية مصر، عام 1306 هـ ص 73.

الأفلوطينية ولا بالسيمياء ولا بالتنجيم - الذي يسمى بالفلك -، وكل هذه البدائل عن الاسلام مجرد سخف هرطقة ليس إلا، لا يخرج إلا من حضارة وثنية، وقد كانوا طبعاً محقين في كل هذا، مبطلين بعدم الإطلاع والإلغاء - منطق الإلغاء -.

أما الحضارة الاغريقية التي تمن عليهم الترجمات «المأمونية» بإخراج علوم الأوائل منها، فهي حضارة «الاسكندرية» نفسها والتي روج المسلمون أيام الحروب الصليبية أسطورة أن الفاتحين الأوائل لمصر أيام «عمرو بن العاص» استغنوا عنها وأحرقوها بأمر من «عمر رضي الله عنه»؟![1].

في هذا الجو المعارض لدخول العلوم الاغريقية إلى العالم الاسلامي العربي، كان موضوع تساؤلات كل حلقات المساجد و«البامارستانات» التي استفادت من طب «بقراط» وسواه، والمدارس الفقهية، فظهر ما يشبه الدراسة المنهجية لكل شاردة وواردة من عند الاغريق.

إلى أن عبر «الغزالي» عن رفض كل فكر فلسفي بفلسفته التي اتجهت نحو تبرير التصوف، إلى درجة دفعت «بإبن خلدون» إلى القول: (أن من يقرأ الغزالي والرازي - فخر الدين - يصبح من الصعب عليه التمييز بين علم الكلام والفلسفة في أعمالهما)[2].

أما المتشددون أمثال «ابن تيمية»[3] فقد أشرنا إلى أنهم لم يكونوا ضد المنطق والفلسفة فقط، بل ضد كل علم لا يصدر منهم، ورغم ذلك فإن «ابن حزم الأندلسي» لم يكن عدواً للمنطق بل كان بجانبه إلى درجة أنه وضعه كمقدمة ضرورية لكل مذهبه الأصولي[4].

وهكذا ظلت الفلسفة في خطوط الدفاع عن نفسها، بينما راح التصوف بتملقه للدين، تارة يعلن هرطقاته تحت غطاء الشطح والسكر،

---

(1) The World of Islam, op. cit., p. 183.

(2) Ibid., p. 183.

(3) ابن تيمية، نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة عام؟. قوله ص 24: «ان الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشواً قولاً للباطل وتكذيباً للحق»؟! وهو بهذا المنطق أراد نقض المنطق؟؟

(4) Ibid., p. 184.

وطوراً يتحدث عن «الحلول» أو «وحدة الوجود» التي لا علاقة لها بأي تصور للاسلام كما بدأ.

وهكذا أساء من أغلق باب الفلسفة ليفتح باب التصوف إلى الإسلام، في صميم قوته الاعتقادية، وأحسن اليه بنشره بسرعة بين الشعوب التي كانت تستجيب بسهولة لكل خارق متطير، كجنوب شرق آسيا وأفريقيا، حيث عملت الزوايا الصوفية على نشر الدين بين ملايين من الآسيويين والأفريقيين، بكم ضخم لا زال يفهم الاسلام تعزيماً وتطيراً في الكثير من ممارساته، إلى درجة تستدعي دوماً إعادة التعليم للتعاليم الاسلامية الحقيقية، مع عدم أو قلة الدعاة إلى حد مذهل؟!

ورغم تنافس الخلفاء الأمويين في الأندلس مع بغداد المأمون العباسية، لم تظهر الفلسفة هناك «قبل ابن مسرة 931 م»، ركيكة بحلة صوفية أفلوطينية، وظلت كتبها بين الحرق والتنضيد في المكتبات أو الإختفاء بالأحرف العبرية، إلى أن ظهر «ابن باجة وابن طفيل وابن رشد» بالتتابع، حيث أعاد «ابن رشد» الفلسفة إلى مسارها الأرسطوطالي الصريح ـ عام «1169 م» عين ابن رشد قاضي اشبيلية وبعام 1182 م» عمل بديلاً عن ابن طفيل كطبيب لبلاط «أبي يعقوب» وخلفه «أبي يوسف» إلى «1184 ـ 1199 م» ـ وسوف نتطرق لهذا بمزيد من التفصيل، لكي نوضح لماذا ظهر «ابن رشد» وضرورة «الأرسطوطالية» من أجل فهم الفلسفة، ودورها بتطوير المعرفة والعلم أنطولوجياً والميتافيزياء كوزمولوجياً.

وقبل أن نفعل هذا لا بد من إشارة في غاية الأهمية إلى الحركية المعرفية في ضمير الأمم، فالفلسفة سواء كانت مقبولة أم مرفوضة تترك طابعها المعرفي والعلمي بمجرد أن تمر بأي حضارة، والطابع المعرفي والعلمي الذي تركه إخراج العرب لعلوم الأوائل، في عصر الظلام الأوروبي وقبل العصور الوسطى، وجد أسسه في ما تركته «الغنوصيات» الاسكندرانية من قبله، فجاء بمثابة تأكيد لها أيضاً، ومن الاثنين ذهب البعض في المذاهب والفرق إلى تفسير كل «ضمير غائب في القرآن

الكريم»(*) بتلك المعارف، فقد فسر قوله تعالى مثلاً: (ومن يكن الشيطان له قريناً. . .) «النساء 38»، بما سماه بعد ذلك علم النفس بالإنفعالات الانسانية، فإذا غضبت لا يظهر الغضب منك، بل قرينك الشيطان الحال فيك، وإذا أحسنت يحل بك قرينك الرحماني، أما أنت فمجرد وعاء لهؤلاء القرناء، كما في مدرسة «ابن عربي» السنية، ويقابلها في فهم هذه الوعائية، مصطلح القميص عند من قال بالتقمص فاتهم بالخروج عن السنة، وهو يتحرك من منطلق اسكندراني غنوصي واحد، أوصله إلى مدى أوسع.

كذلك كانوا يظنون أن (الانسان في جبلته مركب البدن من أمشاج متضادة ـ يقصد الإستقصات الأربعة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون الاغريق ـ لا تجتمع إلا بقهر قاهر، والنفس. . . تابعة لمزاج البدن. . . والضد هو مغالبة الضد الذي له . . . سبب ما يلحق الحيوان من الآفات والأدواء. . . فاختاروا لها ما راق نظره ـ وعز وجوده . . . للانتفاع بها في الاجتلاب والدفاع)[1]، ولهذا ظنوا أن بالأحجار الكريمة خواص، كالفيروز الأزرق لرد العين والزمرد لطرد الأفاعي. . . وهكذا.

فبدل عدم إقحام القرآن الكريم بمعرفتهم العلمية والفلسفية هذه، نسبوا كل إشارة إلى ضميرٍ غائب فيه إلى تفسير معرفي أو فلسفي «اسكندراني» أو مترجم لديهم له، وخرجوا من هذا بمعرفة علمية شعبية قبل «قرنوسطية»، رسخت في ضمير الناس على أنها جزء أساسي من الدين، وكل من لا يقبل «رقياتها» وإصابة عينها وتطيراتها، لا ينظر له إلا بالشك والعلمانية اليوم من العامة، وقد عجز العالم الاسلامي عن استبدال تلك «الأفلوطينية» و«الغنوصية» بالرشدية لديه، عجزه عن تقبل الفلسفة إلا على شكل أحزاب أيديولوجية دوغمائية فيما سماه بعصر النهضة اليوم، ردت

(*) ان القرآن الكريم لم يحدد أسماء ـ إشارة ـ لما ذكر وتركها لمضير الغائب كصفة لكل قانون، على العكس من التوراة التي حددت الأحداث والأسماء والقوانين التي أثبت العلم بطلانها كافة.

(1) محمد البيروني، كتاب الجماهير في معرفة الجواهر، عالم الكتب، بيروت عام؟، ص 7 ـ 8.

عليها تلك العامية بما سميناه: «بالفروعية المتطرفة» والتي تُتهم بالأصولية.

إن التحدي الحقيقي لتداخل «الغنوص والأفلوطينية» في الاسلام بدأه «إبن رشد» تلميذ «ابن طفيل»، فالتقطه الغرب بمن تابع «ابن رشد» من الإسكلائيين، وأولهم «توما الأكويني» كأول تلميذ للرشدية والسنيوية(*) في الغرب، ولم يلتقط العالم الاسلامي هذا الأمر، وهو لا زال يرفضه بسبب سهولة وسذاجة التصوف وصعوبة الفلسفة ودراستها كما هو شائع، بينما الدعوة إلى التصوف التي يظن أنها سهلة، هي في واقع الأمر دعوة إلى التمسك اليوم بالمعرفية ما قبل «القرنوسطية»، عندنا، على أنها هي التراث الروحي وحتى الديني.

وهذا الفشل الذريع باستبدال الروحانيات بعلم النفس المعاصر، والعلويات والسفليات بعلم الفضاء، وما يسمى بالطب العربي بالطب، ليس بسبب جهل علماء الدين المسلمين بالعلوم المعاصرة فقط، بل بسبب التعنت السخيف بأن أسس هذه العلوم قائمة على الفلسفة المتماهية مع مفهوم الإلحاد لديهم، وكأن الأسس المعرفية التي تقوم عليها تطيراتهم لم تكن بالأساس قائمة على فلسفات قديمة، وتحديداً الأفلوطينية والغنوصية.

وما الدعوة اليوم إلى العودة إلى «الرشدية» إلا من أجل تحديث الأسس المعرفية الفلسفية، المتماهية مع الاسلام تحت اسم التصوف المعاصر، للخلاص من «قرنوسطيتها» الذميمة التي لم تترك تحت اسم العلم أي معرفة علمية معاصرة صحيحة، ولهذا وضعناك أيها المدعو معنا لدخول تاريخ الفلسفة وجهاً لوجه مع «ابن رشد» تحت سؤال لماذا «ابن رشد»؟!

وما سيتضمنه عرض «ابن رشد» لك، من تهيئة تمكنك من تجاوز «القرنوسطية» الغربية والشرقية من خلاله نحو المعاصرة، كقفزة قد تكون أصعب مما يمكنك توقعه، لكن لا بد منها وإلا بقي الحال مرتبطاً بالأحوال تتلعب به مشايخ «الفروعيات» المتخلفة!!؟

(*) نسبة إلى ابن سينا.

سادساً : لماذا ابن رشد

لعل بعض ما يهمنا الآن من الفلسفة بصورة عامة، هو ما أهمَّ «المأمونَ» من ضرورة البحث عن الحكمة في مسألة «الفتنة»، التي كانت وما زالت تنشب أظفارها بين فرق هذه الأمة وطوائفها، وهذه الدواعي نفسها التي دفعت بالعباسيين إلى الاستبداد بالسلطة، على أساس ـ مدى الأحقية كحق مطلق للعم لا لابن العم بوراثة ابن الأخ مثلاً ـ وسواها من إشكاليات كلامية بحتة، حلها العباسيون بالسيف، كما حلها «ابن تومرت» في الغرب بطغيان مشابه، شعر به ورثتهم على السلطة «كالمأمون العباسي» و«عبد المؤمن بن علي الكومي» الذي رفعه «ابن تومرت» نفسه وأسند إليه الخلافة من بعده، على أساسٍ خرج عن العصبية والعشائرية المعمول بها، نحو العقائدية في عقيدة «التوحيد» كما تصورها «ابن تومرت»، بشكل حاول فيه استبدال طغيان العشائر وعصبياتها الدوري المقيت، بمجموعة من «الطلبة» الذين جهزهم على أساس «انكشاري»، لحماية إيديولوجيته التوحيدية، بما يشبه الطلائع التقدمية في الأحزاب الحاكمة اليوم.

ويرى «الجابري» أننا (نستطيع أن نلمس في الخطة التعليمية التي تبناها «عبد المؤمن» أثراً فلسفياً من كتاب جمهورية أفلاطون الذي اختصره له ابن رشد)[1]، وإلا ما الداعي لشارح «أرسطو» أن يشرح كتاباً وحيداً «لأفلاطون» هو كتاب: «الجمهورية»، على شكل مختصر ضمنه آراءه الشخصية في معنى الفضيلة المدنية، ولم يخض فيه خوضه المتين في أفكار «أرسطو»، فغابت عنه برأينا الجذور الألسنية العربية لمعنى السياسة عند العرب، والتي تحمل معاني الترويض، مقارنة بالجذور اللغوية التي حتمت على أفلاطون الظن: بأن المسألة التي يعالجها لا تخرج عن كونها «بولتيكوس Politike» أي «Politics» وتنظيم ليس إلا.

إن «عبد المؤمن» الذي يحلو للبعض وصفه بالخليفة المتنور، كان شأنه شأن «المأمون» وبضغط من ظروف تاريخية فيها بعض التشابه، كان

(1) محمد عابد الجابري، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998 م، ص 44.

بحاجة إلى «ابن رشد» حاجة «المأمون» إلى تراجم الإغريق، ففي غياب الوحي لا يستطيع النقل وحده أن يتعامل مع المستجدات إلا ضمن قواعد: إما عقلية وإما سلطوية، بها تُجَسِدُ أهواء الأقوياء أمثال «ابن تومرت» بكل طغياناته الفكرية، وافتراءاته على باقي المسلمين بإسم التوحيد بشكل عام، وعلى المرابطين منهم، وخاصة حين طعنهم بالخلف وهم في الأندلس، وهذا لم يغب عن «عبد المؤمن» كما لم يسبق له أن غاب عن «المأمون»، الذي حاول أن يعيد لفرع «علي رضي الله عنه» من آل البيت بالرضى حقهم، ففشل ولم تسعفه «دار الحكمة» في بغداد، كما فشل عبد المؤمن ولم يسعف «ابن رشد»، ولا الفلسفة من افتراءات من تسعى الفلسفة إلى منهجة أهوائهم، وهم لا يريدونها إلا على غواربها، بدجل صوفي دروش الدين أو مزقه بالنحل والفرق والأهواء.

على أن لا نفهم أن وظيفة الفلسفة تقتصر على منهجة قواعد الشرع بالمنطق، لجعله علماً خالياً من الطائفية والفرقية، فهي أولاً وقبل كل شيء صَنَّاعَةُ العلوم، مُستَحدِثة أصول كل تقدم.

فهي إذ تقدم المنطق للتشريع، تقدم مناهج البحوث العلمية لكل علم، وتضع تصوراتها المطلقة بكل نتاج فني يبرز من حناياها.

حتى التصوف الذي يضيق صدر حامليه على كل نص فلسفي عميق، ولا يشبع رغباتهم في حتمية أي حتمية من حتمياتهم، هو بالنتيجة فاعلية مشتركة بين الدين والفلسفة.

المسألة هي متى يجب أن تظهر الفلسفة عند أمة من الأمم، ولماذا كان عمرها في مغربنا الاسلامي قصيراً مع «ابن رشد»؟

لذلك على السؤال أن يتحرك على المحاور التالية:

- لماذا ظهر «ابن رشد»؟

- ما يهمنا من الفلسفة الرشدية اليوم؟

- الثوابت التي تحكم تاريخ الفكر العربي المغربي؟

- محاولة اختراق هذه الثوابت بأصولها الأصولية الحقيقية!!

فالخلفية التاريخية الفكرية للمغرب الأقصى، هي سبب ظهور الرشدية، لأنه بين ظهور محمد «أبي الوليد بن رشد الحفيد» بعد عام (520 هـ/ 1126 م). وبين غاية امتداد الفكر الاسلامي في «إيبيريه» بعد معركة «تور» و«بواتييه» 732 م حوالى أربعمئة سنة (394 سنة على وجه التحديد). رَسَخَ خلالها الفكر الاسلامي في المغرب، والأندلس كإمتداد له، ناقلاً ضمن هذا الرسوخ معظم تعارضات فهم الاسلام عند الشعوب التي تبنته عبر خلفيتها الثقافية السابقة!! إضافة إلى الإرباك الذي سببه المسلمون الأوائل أنفسهم لهذه الشعوب بعد فتنة خلافهم حول الخلافة الرابعة في الاسلام.

وهكذا لم ينقل المسلمون الأوائل الدين الاسلامي كما انتهى مع حجة الوداع للرسولﷺ، بل كما انتهوا إلى فهمه المختلف بعد معركة «صفين» 658 م.

وبعبارة أخرى: كان بين «ابن رشد» وبين معركة «صفين»، أيضاً أربعمئة سنة ويزيد «468 سنة» على وجه التحديد، بها عمل كل من الفكر الشيعي والخارجي والفاطمي والسني، كلٌ بكل فرقه المختلفة على السيطرة على المغرب الاسلامي.

وقد أدى هذا التطاحن حول اجتذاب الخلفية الفكرية المغربية البربرية، إلى كل أصناف هذه الاتجاهات «الفروعية» في الاسلام.

وأقول «الفروعية» لأن الدين أي دين يقوم على أصول وفروع، فأركان الاسلام الخمسة هي أصول هذا الدين، والذي لا يتمسك بهذه الأصول لا يمكنه أن يكون مسلماً.

فالحج إلى بيت الله مثلاً أصل من أصول الاسلام، مشروط بمن استطاع إليه سبيلاً، أما الذي لم يعتبر هذا الشرط من الحج، وتشدد بأن المسلم الذي يموت دون أن يحج إلى بيت الله، لم يكمل دينه، بغض النظر عن ظروف الاستطاعة، فهو رجل فروعي وليس أصولياً، فهو متشدد متعصب.

وإقامة الصلاة ودعوة الناس إليها، يمكنها أن تتم كأي دعوة إلى أمر

جليل بالرفق، الذي يتناسب مع جلال هذا الأمر، والذي يخرجها عن هذا الجلال بالقسوة، لا أحد يستطيع أن يلومه لأنه يؤدي فرضاً، لكنه يعتبر فروعياً لا أصولياً، فالرقة والرأفة صفات أساسية من صفات الرسول ﷺ، أي من أصول سنتنا.

وبعبارة أخرى: أدى التطاحن حول اجتذاب الخلفية الفكرية القبل إسلامية للبربر في الشمال الأفريقي والأندلس، بين كل الاتجاهات «الفروعية» الفرقية، إلى تشدد أدى إلى إراقة للدماء بين المسلمين، فارتدّ «أصل» الجهاد الاسلامي من نشر الاسلام بينَ الشعوب، التي تقاوم أصوله السمحاء عن جهل، إلى نشر هذه الدعوة على حساب تلك بعنف فروعي لا مبرر له كما يحصل من إراقة للدماء في الجزائر مثلاً اليوم، نتيجة التعصب الأعمى، لخلو الساحة من كل تفلسف.

ولسوء الحظ كان التشابه الجغرافي بين الشمال الأفريقي، والجزيرة العربية يشكل قاسماً مشتركاً بين الجاهلية الديموغرافية في كلٍ منهما قبل الاسلام، مع مراعاة التأثير الأكبر في الشمال الأفريقي للفروعونية المصرية، بمزيجها «الفينيقي» ثم «الروماني».

فالقرطاجيون الأوائل (وجدوا عند البربر إلهاً محلياً هو الإله آمون)[1]. إلهاً مركباً من كبش قديم، ولما كان إلههم هو «بعل»، فقد ظهر من الاثنين «بخرونوس» إلهاً مركباً منهما.

كذلك فإن لغة البربر في الشمال الأفريقي، قبل أن تتأثر بالمفردات العربية قبل الفتح، كانت مزيجاً من اللغة المصرية القديمة والقبطية التي انحدرت من الأولى، وهذا ما يؤكده دارسو الألسنيات اليوم بلغة الطوارق التي لا زالت حية، ولغات البربر في المغرب.

والرومان حين حكموا الشمال الأفريقي لم يتفاعلوا ديموغرافياً مع سكانه، كما فعل القرطاجيون الفينيقيون ذوو الأصول العصبية الواحدة في تركيبهم الاجتماعي.

---

(1) ألفرد بل، الفرق الاسلامية في الشمال الأفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار ليبيا، بنغازي 1969 م، ص 57.

تلك العصبية التي كانت في نظر الرومان دوماً دليلاً على انحطاط الشعوب التي تتفشى فيها، لذلك أطلقوا على الشمال الأفريقي اسم «نوميديا» وعاملوهم على أساس أنهم «بربر» «بربروسا» غير متحضرين، تماماً كما كانوا يعاملون الشعوب السامية التي كانت تحت حكمهم في شمال الجزيرة العربية وسوريا الطبيعية.

فالروماني كان يشعر أن بولائه إلى «روما» رابطة أقوى من كل ولاء لعشائر صغيرة متنازعة، وكان كذلك يفيد من نزاعاتها العصبية لتسخيرها جميعاً لخدمته.

وحين فوجئ الرومان «بنوميديا العرب» وقد صار لهم ولاء للاسلام لا للعصبية، اندحروا من أمامهم في شمال الجزيرة العربية وسوريا، بنفس الشدة والسرعة والوقت الذي إندحروا أمامهم في مصر وبلاد البربر.

فلم يعد أمام الفاتحين العرب الأوائل إلا الصراع مع العصائب القبلية البربرية، بالطريقة نفسها التي صارع بها الاسلام هذه القبائل وصرعها في جزيرة العرب.

ورغم أن البربر استطاعوا قتل «عقبه بن نافع» سنة 683 م في بلدة «تهوذة» في جنوب «قسنطينة»[1]، إلا أنه ما لبث أن تحول إلى قديس مدينة «القيروان»، وعاد الذين ارتدوا مع المتنبئة «كُسيله» إلى الاسلام فيما يشبه تماماً ما فعله أتباع «سجاح» في جزيرة العرب أيام «مسيلمة الكذاب»، الذين صاروا طلائع جند القادسية، وهؤلاء طلائع فتح الأندلس.

ولولا هذا ما استطاع ولاة دمشق من الأمويين تعيين «موسى بن نصير» على الشمال الأفريقي، الذي ظل يعتبر بنظر البربر تعبيراً عن الأخوة الاسلامية، هو وأمثاله مهما طغوا.

ويكفي أن نشير إلى الجور الذي أوقعه «إبن نصير» «بطارق بن زياد» مولاه البربري بعد أن فتح له الأندلس «711 م».

ثم أخبار اضطهاد «موسى» نفسه وموته معوزاً في دمشق بعد تعذيره،

(1) المرجع السابق، ص 84.

لم تكن لتخفى على أحد في الشمال الأفريقي، وحتى في إسبانيا الأندلس، كذلك اضطهاد عترة آل البيت من قبل الأمويين، فراحت القبائل البربرية تحاول استقبال أسباط «آل البيت» بل وتتسابق على استضافتهم.

ويكفي أن نذكر «ادريس الفضل» وأهميته في كل الشمال الأفريقي، وما كان ينازع الأدارسة هناك إلا الأغالبة، تلك الأسرة التي أعطى «هارون الرشيد» لها الحق بحكم الشمال الأفريقي، بدءاً من «ابراهيم بن الأغلب» والمدعوم بسلطة العباسيين.

ففي مقابل تعيين الولاة في الدول الاسلامية، كانت الفرق الخارجة عن الدولة من علويين وخوارج، تعين: الدعاة.

وهكذا صار الداعي في مقابل الوالي، والعصبية ستفوز بمغنم من يفوز منهما؟!

وصار كل واحد منهما يبحث في الفروع التي تسمح له بإسناد صفة الكفر بصاحبه، حتى يؤلب الناس عليه عبر «الجهاد المرتد».

هذا الجهاد المرتد إلى الداخل، كان بإزائه جهاد متحرك نحو الخارج لنشر الاسلام في أفريقيا والأندلس، من مراكز يرابط فيها المجاهدون بالسيف والقلم، بغض النظر عن عصبياتهم وولاءاتهم، وهكذا تشكل الرباط حتى مدينة «الرباط» ليظهر المرابطون في الأندلس.

ثلاث عقليات حكمت الشمال الأفريقي بعد معركة «صفين» إذاً وهي:

- عقلية الدولة الحاكمة: بتثبيت الحكم عبر توزيع إمتيازات الغنائم.
- عقلية الدعاة في الجهاد المرتد إلى الداخل؛ وبها مغانم المغانم.
- عقلية المرابط في الجهاد للخارج.

المرابطون كانوا يفترضون أنهم موحدون، ومؤمنون ومسلمون وأنهم بطبيعة الحال ليسوا أعداء آل البيت بشقيه العباسي والعلوي، وما كانوا يعتبرون أنفسهم ضد «فاطمة» الزهراء، ولا يأخذون بجريرة من قتل أسباطها، كلٌ من قال بالإرجاء أو التسنن.

(حنانيك قد بلغ السيل الذبى، ونالني ما حسبي به وكفى، وما أراني إلا أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت، وقال لي «نوح» اركب معنا فقلت: «سآوي إلى جبل يعصمني من الماء»، وأمرت ببناء الصرح لعلي أطَّلَعُ إلى إله موسى، وعكفت على العجل، واعتديت في السبت، وتعاطيت فعقرت، وشربت من ماء النهر الذي ابتلي به جنود طالوت، وقدت الفيل لإبرهة، وعاهدت قريشاً على ما في الصحيفة، وتأولت في بيعة العقبة، وانخذلت بثلث الناس يوم أحد، ونفرت إلى العير ببدر، وتخلفت عن صلاة العصر في قريظة، وجئت الافك على عائشة الصديقة، وأنفت من إمارة أسامة، وزعمت أن بيعة أبي بكر كانت: «فلته»، ورويت رمحي من كتيبة خالد، ومزقت الأديم الذي باركت يد الله فيه ـ يشير إلى قول الشاعر بمقتل عمر:

جزى الله خيراً من امام وباركت   يد الله في ذاك الأديم الممزق ـ

وضحيت بالأشمط الذي عنوان السجود به ـ يعني عثمان ـ وبذلت لِقَطامِ ـ صاحبة ابن ملجم ـ ثلاث آلاف عبداً وقينه فضرب «علي» بالحسام المسمم. وكتبت إلى عمر بن سعد: أن جعجع بالحسين، وتمثلت عندما بلغني من وقعة الحره:

ليت أشياخي ببدر علموا   جزع الخزرج من وقع الأسل

ورجمت الكعبة، وصلبت العائذ بها ـ أي عبد الله بن الزبير ـ. فكيف ولا ذنب إلا نميمة أهداها كاشح، ونبأ جاء به فاسق)[1].

و«ابن زيدون» الشاعر الأندلسي المرهف الذي قال هذا الكلام، قد بلغ به السيل الذبى من دعاوى الجهاد المرتد، فوضع كل مبررات هذا الارتداد في قتل المسلمين ساخراً منها بحسبرة وألم، ببيان مشرق، جامعاً كل تناقضات الفرق الاسلامية بعد الفتنة، بإدانة صارخة لسخف دعاوى جهادها المرتد فيما بينها؟!

وهذا غاية ما يمكن أن يقوله الأدب في هذه المأساة!! في بلاط

(1) شوقي ضيف، ابن زيدون، دار المعارف بمصر، عام 1990 م، ص 107 ـ 108.

«المعتمد بن عباد» زعيم ملوك الطوائف في الأندلس الذي شعر أن هذا الجهاد المرتد، يكاد يودي بكل طوائف الأندلس في القرن الحادي عشر، فاستنجد «بيوسف بن تاشفين» في المغرب، الذي أغاثه بجيش هزم الافرنج في موقعة «الزلاقة» الشهيرة، فأخّر بذلك سقوط الأندلس من القرن الحادي عشر ميلادي إلى القرن الرابع عشر.

وضمن هذا التأخير عاد الجهاد المرتد ليقوى في الشمال الأفريقي، عندما تنازعت الشيعة الفاطمية والسنة، «المعز بن باديس» الذي راح يتحلل من ولائه للفاطميين حوالي «1050 م»، بعد أن ضعف نفوذهم في شمال أفريقيا إثر نقل مركز خلافتهم إلى مصر.

فانتقم منهم ـ من كل الشمال الأفريقي ـ الخليفة الفاطمي المستنصر حين (أطلق على أفريقية المتمردة جحافل العرب البدو من بني هلال وبني سليم)[1]. عارضاً عليهم أن يملكوا البلاد التي يفتحونها[*].

فكان هذا الفتح العربي الثاني للشمال الأفريقي فتحاً لا يبرره إلا المغنم وإراقة الدماء، وخلاص الفاطميين من هؤلاء الخوارج؟! الذين عاثوا فساداً في مصر ثم في أفريقية، وظلت ذكراهم إلى القرن الثالث عشر ومطلع الرابع عشر واضحة فيما كتبه «ابن خلدون» عن بربرية العرب لا البربر.

وهكذا أضيف إلى الجهاد المرتد عنصر صراع المغنم الفوضوي، لذلك وقف المرابطون موقفاً متشدداً من كل من يخوض في علم الكلام، حتى كتب «الغزالي» أحرقت، ولم يسمحوا إلا بدراسة الفروع العملية من الفقه فقط ومنع الاجتهاد في الاسلام، وأُخِذ بمذهب مالك فقط.

لكن مع ظهور «محمد بن تومرت» «1120 م» هذا الطاغية الذي جسد قمة الجهاد المرتد، تداعت دولة المرابطين، بدولة لم تعد تكتفي بكلمة مسلم لتبرر صراعها ضد بقايا الهلاليين والمرابطين، بل استحدثت

---

(1) الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي، مرجع سابق، ص 210.

(*) وتعرف هذه الواقعة في الأثر الشعبي بتغريبة بني هلال، التي صيغت على شكل أساطير بطولية كلها مزيف في العصر الفاطمي.

عبارة الموحد بدل المسلم فتشكلت دولة الموحدين.

وضمن هذه التيارات الفكرية والنفعية المادية، وحتى استناداً على الخلفية الغيبية البربرية، كادت تضيع الحقيقة الإسلامية البسيطة، ليجد الانسان الذي يفكر ولو قليلاً، نفسه بحاجة إلى الحقيقة، بعيداً عن رجال الفقه الذين تفرضهم الدول المتعاقبة، فيطبلون ويزمرون لها، وبعيداً عن رجال ـ الطريقة ـ المتصوفة الذين يضللون الناس بكراماتهم الخرقاء، طلباً للمغانم التي تحرك مخارقهم.

مطلب البحث عن الحقيقة ضمن فوضى هذه التيارات، امتد سراً إلى بلاط الموحدين أنفسهم، الذين كانوا يشعرون قبل سواهم أن دولتهم قد قامت على ضرب من الجهاد المرتد.

فما ان بلغ «ابن رشد» أشده «1153 م» إلا وكان في بلاط سلطان الموحدين في مراكش «عبد المؤمن»، أستاذ «ابن رشد» أي «ابن طفيل»؟!

قال «ابن رشد»: (لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء... فانتحى بي أمير المؤمنين... قال: ما رأيهم في السماء؟! ـ يعني الفلاسفة ـ أقديمة هي أم حادثة؟... فأخذت أنكر اشتغالي بعلم الفلسفة... فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها... ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي... فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب)[1].

ثم أمره بتلخيص كتب أرسطو وبسط عباراتها بعربية واضحة، ولجملة هذه الأسباب كتب «ابن رشد» كتاب «الآثار العلوية»[2] بسبب هذه المقابلة.

والذي يجب برأيه فيه أن نبدأ بفحص الأمور المحسوسة (ابتداء من

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام 1984، جـ 1، ص 20.

(2) ابن رشد، الآثار العلوية، ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

أبسطها)[1] وحركة الفساد على الاطلاق[2]، والأشياء التي توجد في «الاستقصات» قبل تقرير ما إذا كانت السماء قديمة أم حادثة، حسب سؤال الأمير؟! وهكذا فعل بهذا الكتاب بناء على خط الفكر الأرسطوطالي.

إن عودة العصبية الجاهلية عبر الفروعية في صيغة الجهاد المرتد، ومعرفة الحكام قبل سواهم بأن تثبيت الحكم لا يتم إلا عبر توزيع المغانم، أوجدت جواً فكرياً مضطرباً حيث بدأ المغربي يسأل: عما إذا كان سوف يتعرض لغزو هلالي جديد على يد الموحدين دافعه المغنم، أم هل هو مسلم وهذا يفترض أنه موحد، أم أنه موحد عليه أن يحارب تحت راية تغض النظر عن تضمن التوحيد في الاسلام؟!

هذه الفوضى الفكرية التي نتج عنها تحظير الفقه والاجتهاد، عند المرابطين وفروعية الموحدين، جعلت من يستقر به الأمر من أي فريق كان، يحتاج إلى تبرير فكري وإيضاحي لها، خاصة وأن هذه الفوضى لا تقاوم إلا بنظام العقل والمنطق، لذلك عندما خلا الحكام لأنفسهم طلبوا عون الفلسفة!!

ولأن الفلسفة ليست حكمة جاهزة يمكن أن يحتضنها دماغ فكري واحد، لم يكن لا «ابن باجة» ولا «ابن طفيل» وحدهما قادرين على كل ما فيها، فلا بد من الاستعانة بتلامذتهما، كذلك.

لذلك

كان «ابن رشد»؟!

إن «ابن رشد» بهذا المعنى خط ضمن سياق، يمكنه أن يزول بزوال ديوان الحكم الذي تبناه، أو حتى حين يجد مصلحته بالانقلاب عليه، فإذا لم يوافق أي رأي فلسفي رأياً نقلياً أو آخر متعصباً منتصراً، فالثمن لا تدفعه الحقيقة بل من يبحث عنها ويقولها، وهذا هو الثمن الذي دفعه «ابن رشد» في أواخر حياته[*].

---

(1) المرجع السابق، ص 13.

(2) المرجع السابق، ص 13.

(*) حيث فرضت عليه الإقامة الاجبارية في قرية «أليسانة» اليهودية قرب قرطبة، فترجم اليهود ونقلوا كل كتبه «الجوامع»، التي وصلت عبرها أفكاره إلى الغرب، أنظر الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، جـ 1، ص 144 ـ 154.

لذلك كان لزاماً على «ابن رشد» أن يبحث عما بين الشريعة والحكمة من اتصال للكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ولو هو فشل في هذا البحث لكان أفضل له، لو أنه لم يجد هذه الصلة بنظرية الحقيقتين لتحيز مع أحدهما واستراح، لكنه جر على نفسه مشكلة التوفيق بينهما ـ عن قناعة قبل كل شيء ـ مما جعله في موقف المشكوك فيه عند كلا الجانبين.

وارتبكت الفلسفة الرشدية في بلاط «عبد المؤمن» و«يوسف بن عبد المؤمن» منذ «ابن طفيل»، فهي حتماً ستزول بزوال هذا البلاط، لكنها حين انتقلت إلى خلوات الاسكلائيين «المدرسيين» في الأديرة الأوروبية، صار زوالها مرتبطاً بزوال المسيحية ككل.

بين المؤسسات الدينية المسيحية، وبلاطات أمراء المسلمين والمؤمنين والموحدين، هو نفس ما بين كل مؤسسة ثابتة ووكالة إبداع فردي سريعة الزوال في نظر التاريخ.

فإذا نظرنا إلى هذا الأمر بدقة عرفنا الفرق بين حضارة المؤسسات مهما كانت واهية البنيان، فكرياً، وحضارة العصبيات مهما كانت مدعمة بالحق والحقيقة.

هذا هو سبب ظهور الرشدية ـ الذي حَمّلَ في جوانبه الاجتماعية العصبية العربية واستحالة استمرار العرب بها ـ وضرورة وحتمية هذا الاستمرار في الغرب.

لذلك لم يحمل اسم تلامذة «ابن رشد» أي اسم عربي، كما حمل هو اسمه كتلميذ لابن باجه وابن طفيل؟!

ولذلك أيضاً أجمع مؤرخو الفلسفة الغربية أن (ابن رشد كان آخر الفلاسفة العظام في الاسلام، ممن كان لهم على الأقل تأثيرٌ على الغرب المسيحي)[1].

ولهذا انتقلت الرشدية إلى «ألبرت الكبير» و«توماس الأكويني»[2].

---

(1) Julius R. Weinberg, Short History of Medieval Philosophy, op. cit., p. 139.

(2) Anton. Pegis, St Thomas Aquinas, Random House, N.Y., 1949.

سابعاً : ما يهمنا من الفلسفة الرشدية

واليوم ونحن على مفرق تاريخي أنهكتنا فيه العصبيات الشرق أوسطية بدورية صراعها الأعمى كل هذه المئات من السنين، ولا بلاط عندنا يمكنه أن يفرز أي رشدية، وجامعاتنا لا زالت تلعب نفس دور المدارس الفقهية، التي سيرتها ممالك الطوائف في المغرب العربي والأندلس، ونحن لا نقدر أن نبني المؤسسات بمعزل عن الدولة، وفي الوقت الذي تُطْبق علينا الحضارة المؤسساتية الشرقية والغربية من كل جانب، لا يمكننا أن نسأل: عما إذا كانت السماء قديمة أم محدثة، دون أن نستعير من علم الفضاء الغربي، ومن الفلسفة الغربية نتاج بحوثها في هذا المضمار.

ولا ضير لو اقتصر الأمر على الاستعارة والمتابعة، لكن الضير في عدم وجود مؤسسات تتابع.

وبناء على كل هذا غدا من المستحيل علينا البحث في فلسفة المصير ـ هذا ان وجدت أي فاعلية فلسفية حقيقية فردية قادرة على مثل هذا البحث ـ قبل أن نمهد السبيل إلى هذا البحث بالعود إلى المسلمات الأساسية التي بني عليها إنكفاؤنا الحضاري نحو العصبية الجاهلية كل هذه السنين الطويلة من الزمن.

وهنا علينا أن لا نبحث في التاريخ لنؤرخ الفكر العربي ـ فهذا عمل أشبه بأن يكون متوفراً الآن ـ بل علينا أن نبحث في الثوابت التي تحكم الفكر العربي، قديمه الذي يشبه حديثه، لنحاول اختراق هذه الثوابت بأصولها الأصولية الحقيقية؟!

فلا يمكن أن يرسخ لدينا فكر فلسفي معاصر دون ملاحقة وفهم هذه الثوابت، بأي صورة من الصور؟!

والثوابت التي تحكم تاريخ الفكر العربي بأصولها الأصولية الحقيقية لا الفروعية كما يراها ابن رشد هي: أن (استعمال الكلام على جهة الرأي فيه منافع ـ لأن الجمهور ليس يمكنهم أن يجردوا في أذهانهم الأمور الكلية

ـ إلا إذا ـ تخيلوها مع الجزئيات)[1].

وهذا يعني أنهم بحاجة دوماً إلى شرح الأمور المجردة، والتجريد فعل عقلي أساسي في كل علم، أي في كل قانون.

والعلم حين يكشف قانوناً من القوانين يبدأ بالبحث عن الثوابت التي تحكم ظواهر الشيء المدروس المختلفة، وهذه الثوابت وراء صور التحولات عبارة عن مفاهيم.

والمفاهيم مجردة دوماً، فهي حتماً تحمل ضمير الغائب.

ولأنها كذلك تسمى عملية البحث عنها بالإستقراء، والإستقراء يتم ويكمل حين يمكن وضع المفاهيم المجردة في معادلات رقمية.

على أن ننتبه إلى أن كل معادلة رقمية يسبقها حتماً معادلة فكرية مجردة بدون أرقام.

وقد يسمي المناطقة مثل هذه المعادلات في المفاهيم المجردة قبل إمكان تحويلها إلى رقم، استقراء ناقصاً، وبعد تحويلها إلى معادلات رقمية بالاستقراء التام.

ومفهوم نقص الاستقراء هنا، ليس انتقاصاً منه، لأن كثيراً من المفاهيم يمكنها أن توضع بمعادلات فكرية لا معادلات رقمية، كمفهوم الاحترام مثلاً الذي يحصل بفعل تداخل الحب والرهبة.

حب + رهبة = احترام

الاستقراء الناقص إذاً هو أساس كل تجريد فكري، والنقص هنا ليس انتقاصاً منه، بل دلالة على أن المفهوم أو مجموعة المفاهيم تتحرك نحو اليقين العلمي.

إن شرح الأمور المجردة التي تقود إلى استقراءات ناقصة، يحتاج إلى إسم الاشارة في اللغة العربية، فإذا حل ضمير الغائب محل اسم الاشارة،

---

(1) إبن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، عام؟، ص 220.

بقي الأمر مجرداً فهو بحاجة إلى شرح عبر الرأي للجمهور، لأنه يظل يتعلق بأمور كلية لا يمكنهم فهمها إلا حين ينظروا أو يتخيلوا جزئياتها.

وهذه الأمور الكلية هي أساس كل المفاهيم التي يمكنها أن تتحول إلى استقراءات ناقصة.

إن ضمير الغائب إذا حل محل اسم الاشارة لا يمكن أن يفهمه الجمهور، بل يفهمه القادر على الفكر المجرد كقانون، لذلك قال ابن رشد: (**ويظنون بما كان بيناً عندهم أنه بين عند الجميع. فهذه هي أصناف المقدمات المذمومة في الضمائر**)[1].

لذلك لا بد من الاحاطة (بجنس ذلك الشيء الذي يريد فيه أن يتكلم، أو بالشيء الذي يريد أن يتكلم فيه من ذلك الجنس)[2].

ويخلص ابن رشد إلى ضرورة تأكيد (أن مقدمات الضمائر ليس ينبغي أن تؤخذ من أي شيء اتفق، ولا كيف ما اتفق)[3].

المعادلات المجردة بالمفاهيم يجب أن تكون راسخة فوق مفاهيم ثابتة قبلها، سواء تحولت إلى رقم أم لم تتحول، أو ظلت استقراء ناقصاً، وهي دوماً تحمل على ضمير الغائب لا على اسم الاشارة.

لنأخذ أحد الاستقراءات العلمية المعاصرة كمثال:

إنه سواء وقعت تفاحة على رأس «نيوتن» أم لم تقع، فإن الرجل أراد أن يحول مشاهدة الجذب إلى الأسفل إلى مفهوم كوزمولوجي كوني، فبحث عن ثوابت هذا الجذب فوجدها تتألف من سرعة وتسارع وزمن مقطوع بينهما.

فقال بضمير الغائب دون أي إسم اشارة من تفاحة أو برتقالة أن سرعة الجذب أي الجاذبية هي نتاج التسارع ضرب مربع الزمن المقطوع

سر = تع[*] × ز^{2}

---

(1) المرجع السابق، ص 223.

(2) المرجع السابق، ص 223.

(3) المرجع السابق، ص 224.

(*) تع = Acceleration = العزم / الكتلة = ق / ك = Force / Mass.

أي عبر عن الجاذبية بضمير الغائب حتى يستخرج قوانينها وهذا ليس حكراً على «نيوتن» فكل العلماء يعبرون عن قوانينهم بضمير الغائب.

ضمير الغائب تجريد ضروري لكل قانون، لذلك يجب أن لا تؤخذ هذه الضمائر ومقدماتها كيف ما اتفق، كما أكد «ابن رشد».

فليس مهماً مثلاً «أوريكا» «أرخميدس» وقصة تاج الملك، كاسم إشارة تفهم الجمهور كيف ظهر قانون الأواني المستطرقة، لكن المهم في هذا القانون صلته بقانون الجاذبية الذي كشف بعده بأحقاب طويلة.

وأخيراً حين لاحظ «طه حسين» أن القرآن يكثر من استعمال ضمير الغائب، في محل اسم الاشارة، ظن أنه كشف سر البلاغة القرآنية. والأمر ليس كذلك.

بل هو أي الضمير الغائب أساس كل حدس بالصلة بين الفكر المنهجي في القرآن وبين العلم.

إن القرآن الكريم يشترك مع الاستقراء، كل استقراء - ناقص لا منتقص - بضمير الغائب الذي هو أساس كل قانون.

خذ مثلاً على ذلك:

لقد حدد القرآن الكريم «أبا لهب» كإسم إشارة لعدم أهميته في التنزيل، لكنه لم يحدد «أبا جهل»، وتركته السور حتى التي نزلت بسببه في ضمير الغائب، لأنه كناية عن سلوك لا شخصي وهذا السلوك يمكنه أن يتكرر في كل زمان ومكان.

الصفة الاستقرائية في القرآن تُغْني إذاً عن سلوك بعض الفقهاء بتتبع ضمير الغائب في بعض السور من قصص التوزاة، كما تغني عن تتبع هذا الضمير الغائب في دراسة أسباب النزول تاريخياً، لأنها تضعنا أمام القوانين التي يجب أن تحكم سلوكنا في كل زمان وأي مكان.

إن الاسلام كثابت يحكم الفكر العربي، يجب أن يُحَدَّدُ بالاستقراءات القرآنية التي لا تقود إلى العلم الفيزيائي الفيزيقي بكل أصنافه بل إلى معرفة لدنيه - من لدنه - هي أساس الدين.

واستقراءات هذه المعرفة تصلح حتماً لكل زمان ومكان، ونحن بهذا السياق من المفيد لنا أن نقرأ بإمعان رأي «ابن رشد» في الضمائر الغائبة، من كتابه الهام «تلخيص الخطابة»[1]. وإن كنا لا نستطيع أن نفيها حقها في هذه العجالة، فلا أقل من أن نؤكد أن الاستقراءات القرآنية كانت أكبر من قدرة الفكر العربي على أخذها وفهمها عقلياً، فأراد أن يجذبها إلى مواقعه مقابل المن على الله بإسلامه.

وفي كل موقع من مواقع الفكر العربي العشائري العصبي، كان ضمير الغائب في القرآن الكريم يفسر حسب هوى هذا الفكر أو ذاك، بدءاً من الاسرائيليات التي حاولت تفسير النص القرآني بالتوراة، وانتهاء بالباطنيات التي جعلت من كل حرف أسطورة، إلى درجة أن أي كلمة أو حرف قرآني صار يحمل أي معنى تبريري تريد، فصارت قمة باطن الحكمة في جعل النملة فيلاً.

إزاء ثابت الاستقراء التجريدي الذي يحكم الفكر الاسلامي، وقف ثابت الواقع للجمهور المسلم، الذي قلنا في بداية هذا السياق، إنه كان في واقعه الاجتماعي لسوء الحظ يشبه في بنيته الاجتماعية في الشمال الأفريقي واقع البنية الاجتماعية الجاهلية العربية. لكن الأندلس رغم امتداد هذين المتشابهين لها، كان يتجاذب بنيتها الاجتماعية البنية الاجتماعية الأوروبية، فأفرزت أعلاماً ثلاثة، «ابن باجه وابن طفيل وابن رشد» الذين استقطبهم البلاط المغربي عندما شعر بحاجته إلى الفكر، وتنكر لهم حين وجد أن الفكر يَسْتَقْطِبُ ولا يُسْتَقْطَبُ.

وختاماً: لنجمع مفاهيمنا فنجد:

1 ـ إن ظهور الرشدية كعبقرية فلسفية فردية وفريدة، إرتبط بشعور الذين قاموا بالجهاد المرتد بأنهم: على باطل.

2 ـ وباطلهم قام على التشابه بين الديموغرافية البربرية في شمال أفريقيا مع الديموغرافية الجاهلية في الجزيرة العربية قبل الاسلام، في

(1) المرجع السابق من ص 219 ـ 248.

بنيتهما الاجتماعية العصبية العشائرية الواحدة.

3 ـ عدم الفهم الذي ظل قائماً في الشمال الأفريقي حول القصد من ضمير الغائب في القرآن الكريم، والذي امتد ـ أي سوء الفهم هذا ـ حتى «طه حسين» في العصر الحاضر في الشمال الأفريقي المصري.

4 ـ بنية الضمير الغائب في صلب العقل الانساني تؤدي إلى أمرين:

أ ـ إلى مد حدود الاستقراء والعلم، فلا علم ولا استقراء إلا باستعمال ضمير الغائب، سواء في المفاهيم المجردة أو في الرياضيات للوصول إلى القوانين، أو في كل الأحكام التي يتفرد بها القرآن عن كل الأديان الأخرى، وكل الأحكام المنطقية التي تصلح لكل مكان وزمان.

ب ـ وعند العامة يشكل هذا الإشكال التجريدي ضرورة شد هذا الضمير الغائب نحو اسم اشارة، بحثوا عنه في التوراة عبر شكهم بوضعه، فأرجؤوه إلى علم باطن أخرق استعملوه لتبرير كياناتهم العصبية، مما أفرز جهادهم المرتد فيما بينهم تحت شعار الاسلام.

ولذلك لم يستطع الفقهاء ولا الباطنيون فهم العلم اللدني القرآني، ولا الفلسفة والعلم الفيزيقي، فاتهموا أصحابهم بالمروق من الدين، وكان «ابن رشد» لسوء طالع حضارتنا أحد هؤلاء المتهمين؟!

5 ـ إن انتقال الرشدية إلى الاسكلائية الغربية، لم يكن بسبب عدم اتهام «ابن رشد» في دينه عند الاسكلائيين، ولا قناعة منهم بالاسلام، بل لمتابعة الأصول المعرفية في هذا الفكر الجبار، عبر عمل مؤسساتي ممحص وطويل، في إدخال الرشدية في الفكر الكاثوليكي بدل تركها مذهباً قد يهدم المسيحية كلها من جامعة باريس، وهذا هو أساس مشروع الأكويني[1].

6 ـ وانتفاء المؤسساتية التي لا تسمح بها بنيتنا الاجتماعية العصبية، هو الذي أوقف الفكر الرشدي عندنا، وبإيقافه توقفت الرشدية كمدرسة

---

(1) ضد «سيغر دي برابانت Siger-de-of Brabant» عام 1268 م نظر: Vincent G. Potter, Readings in Epistemology, Fordham University Press, 1993, N.Y., p. 230.

فلسفية عربية، بعد أن قضت محاكم التفتيش وبتعضيد تنظيري من «الأكويني» وفتاواه الثيولوجية ضدها، لأن الرشديين (كانوا قد تكاثروا في كلية الفنون «1269 ـ 1272 م»)[1]، في جامعة «باريس».

وهكذا انحلت الرشدية بالاسكلائية في الغرب، وظلت في الشرق رهينة احتباسها بالمخطوطات العبرية، بعد أن أحرق «ابن عبد المؤمن» بعون «انكشاريته الطليعية» كل مخطوط بالعربية وقعت أيديهم عليه لها، كل هذا لأن «ابن رشد» انحاز إلى «أبي يحيى» أحد أخوة «المنصور بن عبد المؤمن»، الذي جعل الخلافة لنفسه لا شورى كما في دستور الموحدين، بعد إستشهاد والده، وجعل ولاية العهد لابنه من بعده.

فابن رشد لم يحاكم باسم الدين إلا شكلياً، كغطاء يُمَكِنُ أي حاكم يتظاهر بالغلو فيه الإدعاء بأنه تقي صالح، فيفعل ما يشاء، ولأن خدعة الغلو الساذج هذه لا تمر على أي عقل درب على الفلسفة، يحبذ الحكام في طغيانهم الشرقي عندنا السذاجة الصوفية على النقدية الفلسفية، وتاريخياً لم يكتفوا بالتحبيذ كتشجيع تيار أمثال «ابن عربي» المعاصر لابن رشد في الأندلس، بل ضربوه بسلاحهم وغوغائهم معاً.

وبذلك صار الشارع العربي بعد «ابن رشد» يقبل أن يقول له أمثال «ابن عربي» أن الله في كل شيء، وهو بالشيخ أكثر منه بالتابع ـ نظرية وحدة الوجود ـ ولا يقبل أن يفهم معنى المحرك الذي لا يتحرك والذي ليس كمثله شيء، ولهذا السبب لا زالت تذبح النذور على قبر «ابن عربي»، بينما لا زالت مخطوطات كثيرة لابن رشد في اللغة العبرية إلى اليوم، ومثقفونا يتبجحون باللافتخار الأجوف بأننا أساتذة الحضارة الغربية من خلال «ابن رشد» وأمثاله.

وأخيراً : لعل هذه النزعة الخطابية التي ورثها مثقفونا، بضرورة أن نُحْمَدَ بما لا نفعل، لم تأتي إلينا من السفسطة الإغريقية، بل من المتحدثين الرسميين باسم الدولة أمثال «الغزالي»، ممن يمكن أن نطلق عليهم اليوم

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة 1946 م، ص 171.

عبارة المخابرات المثقفة للدولة، ممن يحركون الشارع بالفخار الذي يسمونه أصيلاً، وهو كما بينا(*) فروعي أجوف، فإذا تحرك هذا الشارع نعتوه بالأصولية وأطلقوا عليه كلابهم، وبين الافتخار بالأصول والأصولية يحار الشارع العربي بما عليه أن يفعله كي يرضي طغاته، فيعود إلى مخدراته الصوفية والحشاشية أحدها، لذلك تنعت الحركات الاسلامية اليوم بالإرهاب.

(*) وبين «ابن رشد» في كل نقده للغزالي.

الباب الخامس

العصور الوسطى

أولاً: مطلب واحدية التفكير في العصور الوسطى

امتد عصر الظلام الفلسفي وبالتالي عصرُ الظلام الحضاري في «أوروبا» من القرن الخامس الميلادي بعد «أوغسطين»، إلى القرن العاشر وبداية الحادي عشر، مع عودة الفلسفة إلى القارة عن طريق العرب، الذين عاشوا فترة الظلام الأوروبي هذه، بكل عظمة وازدهار الحضارة العربية الاسلامية، يخرجون الفلسفة وكل العلوم من الظلام، ويمتدون بها مع تمدد إمبراطورياتهم حول العالم، ثم بدأ انكماشهم في القرن الحادي عشر والثاني عشر بعد «ابن رشد» تحديداً، ليمروا بفترة ركود حتى القرن الخامس عشر، حيث يبدأ احتضارهم بدءاً من سقوط «الأندلس» والغزو «الصليبي» و«المغولي» «فالتركي» لعقر بلادهم وحضارتهم، حتى تخبطات ما بعد حملة «نابليون» في القرن الثامن عشر، وإلى اليوم.

وقد رافق فترة الازدهار العربية خلال إخراجهم للفلسفة من عصر الظلام، بعض المفاهيم الأساسية التي انسلت إلى العصور الوسطى الأوروبية، وأهمها مفهوم الواحدية الفكرية، فلم ييأس معظم دارسي الفلسفة العربية، من التوفيق بين أرسطو وأفلاطون والإسلام، كذلك انتقلت هذه العدوى إلى الفلسفة الغربية «القرن وسطية» لمتابعة هذه المحاولة باستبدال الاسلام بالمسيحية طبعاً، لذلك بعد مرحلة بروز العلم والثورة

العلمية في أوروبا، كان لا بد من التغاضي عن كل فلسفة القرون الوسطى هناك.

أمّا نحن فلن نفعل هذا، لأننا نريد أن نظهر لمدعوينا للدخول إلى تاريخ الفلسفة، كيف تطورت الأفكار الفلسفية الإسلامية، عند الأوروبيين لتفرز الثورة العلمية والفكرية التي لا زلنا فيها إلى اليوم، كحضارة إنسانية واحدة.

ودراسة هذا الأمر على غاية الأهمية، في سياق تفاعل العقلين العملي والنظري والعكس في تقدم الحضارات الإنسانية. وكما سبَّبَ الاجتياحُ البربري «المغولي» و«الصليبي» دمارَ عصور الازدهار العربية الإسلامية، بالتعاون مع الاجتياح الصوفي لها، سَبَّبَ اجتياحُ شعوب الشمال الغربي للامبراطورية الرومانية قبل ذلك إضافة «للأفلوطينية الأوغسطينية» الصوفية أيضاً، بدايةَ عصور الظلام في أوروبا، وقد أشرنا إلى هذا سابقاً، لنؤكد الآن أن الملك «ألاريك Alaric» حاصر «روما» عام «410 م» ثم كرر هذا الحصار «الفنداليس ـ الأندلسيون لاحقاً ـ» من جرمان الشمال «عام 455 م» وبحلول «476 م»، زالت الامبراطورية الرومانية الغربية، ولم يبق سوى القسطنطينية التي صمدت ألف عام أخرى؟!!

وهكذا حكم «إيطاليا» ملوك برابرة وبدأ عصر الظلام في أوروبا، وراحت الثقافة «الهيلينية» و«اللاتينية» بالخراب معاً، ومن جهة الشرق عالم إسلامي يزدهر، رغم كل عوائقه الحضارية، التي لا تتضخم وتبرز إلا في دور انحطاط الأمم.

إذ بعد وفاة الرسولﷺ عام «632 » إلى عام « 751 م» حوالي مئة سنة، كان خلالها كل العالم الذي عرفته فتوحات «الإسكندر» والرومان حتى حدود الصين، قد أصبح مسلماً.

عدا اليونان وإيطاليا وبعضاً من آسيا الصغرى، أي معظم العالم «الهيليني» القديم قد هجر دينه ولغته اليونانية الرسمية وكثيراً من لغاته المحلية، ليصبح عربياً أو مستعرباً مسلماً، وتلك حادثة فريدة في تاريخ

البشرية لا أظن إمكان إيجاد سبب لها، حادثة لا تصنف في التاريخ إلا مع الخوارق.

ومن الناحية الفلسفية ضاعت حاضنة الفلسفة أي اللغة الاغريقية القديمة، ومعها لم يعد يعرف أعلامها وأعمالها الكبيرة إلا من خلال العرب الذين جمعوها، وكل من كان يحاول في أوروبا استعادة هذا الإرث الحضاري عن طريق العرب يتهم بالمروق من دينه، وربما بالإسلام.

وحين حاول مستشار أحد البرابرة التي تحكم إيطاليا واسمه «بويثيوس Boethius»، أن يتعرف على الفلسفة من خلال ما بقي منها باللاتينية ومن إرثها «السرياني»، وكتب كتابه الهام «العزاء بالفلسفة»[1]، وشي به وسجن وأعدم عام «524 م».

وبعد هذا الرجل لم يعد للمسيحية في «أوروبا» من معقل إلا «ايرلندا» حيث تجمع بها المفكرون الفارون من الاجتياح الجرماني البربري، ولذلك ازدهرت الفلسفة في «إيرلندا» بدءاً من القرن السادس حتى الثامن، وهناك ولد «جون سكوت ايريجينا John Scot Erigena» الذي كان عليه منذ القرن الثامن أن يجادل بأن العقل لا يتناقض مع الوحي، وهي بالضبط المشكلة التي كانت تثير المعتزلة في العالم الاسلامي في الوقت ذاته، وهو طبعاً لم يستطع إلا أن يدخل هذا المعترك بأفكار أفلوطينية على خطا «أوغسطين»، لكنه ذهب إلى أبعد مداها حين قرر استحالة أن يعرف الله نفسه؟!

ولم يظهر أي متفلسف بعده حتى القرن الحادي عشر حيث ظهر «بيتر أبيلارد Peter Abelard» ثم بعده بقرن ظهر «روجر بيكون» ثم «توماس الأكويني» في القرن الثالث عشر حيث انتهت عصور الظلام الوسطى، وبدأت المدرسيات الإسكلائية «Scholasticism» وهي الفلسفة التي كانت تدرس في جامعات العصور الوسطى مع «الثيولوجيا» أو اللاهوت، رغم عدم وجود أي تمييز وقتها بين الفلسفة واللاهوت بسبب طغيان الأفلوطينية[2].

---

(1) Bocthius, The consolation of Philosophy, Penguin Books, London 1999.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 315.

وقد وضع «الأكويني» أول تمييز بينهما على أن مبادئ الأولى - أي الفلسفة - من الطبيعة، ومبادي اللاهوت من الوحي، ولكن الأسس العربية في الإسكلائية لاهوتاً - كلام - أم فلسفة لا يمكن إنكارها[1].

خاصة مع بروز الأرسطوطالية مع «ابن رشد» التي تحدت مفاهيم الكليات الأفلوطينية كالقول: هذه شجرة وتلك شجرة لكن أين الشجرة بذاتها؟ هل هي موجودة بغير عالم المثل؟! الذي لا يعني إلا تصوراً لا يمكن التجريب فيه، وما دام الأمر كذلك فإن كلمة شجرة لا توجد إلا كإسم مجرد عن أي وجود أو تواجد، وهذا هو مشكلة الاسمية في الوجود «Nominalists»، وإذا طبقنا هذه الاسمية على ما لا يمكن إخضاعه للتجربة، نجد أن «العنقاء» و«الغول» وحتى التثليث المسيحي اسميات لا وجود لها، إن هي إلا أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان، أي لا وجود لها في الواقع، وغير قابلة لأن تخضع للتجربة، وكمثال معاصر على الاسمية التي لا وجود لها القول: في محرك سيارتك أسد، والقصد منه تشبيه المحرك بقوة الأسد، لكن لا وجود لمثل هذا القول أي ليس له كيفية في المقولات فهو لا معنى له، كذلك معظم استعارات البلاغة.

والطريف أن الألسنيات لا زالت إلى اليوم تطرح هذا الإشكال نفسه؟! والحوار على أشده مع التجريبيين الذين لا يقبلون أي اسمية لبحثها فلسفياً، وكذلك «التفكيكية» التي تلاحق الاسميات في كل نص تريده أن يدين صاحبه؟!

ثانياً: توما الأكويني

تميزت النهضة الأوروبية في العصور الوسطى، بعودة الأرسطوطالية إليها من العرب، وما تبع ذلك من تعاليمه - أي أرسطو - في السياسة والحياة الاجتماعية كفنون للتنظيم، فظهرت جامعات «أكسفورد وكمبردج» في بريطانيا و«السوربون» في «باريس»، وتبع ذلك ظهور مجلس العموم

(1) Ibid.

الإنكليزي «House of Commons»، وبه أعلام من أساتذة الجامعات أمثال «روجر بيكون»، وأمثال هؤلاء الأعلام الذين خرجتهم تلك الجامعات، تميزوا في حقول الفن والعمارة بأن عكسوا الفلسفة الاسكلائية في إنتاجهم، فبدأ الفن «الغوطي» «Gothic» بالظهور وخاصة في محاريبه المدببة المتطاولة إلى السماء، دلالة على شغف ذلك العصر بالسماء، أما الاسمية «Nominalism» فقد سيطرت على الأدب وخاصة الأدب المقاوم للإسلام، بأساطيره التي نسبت إلى «شارلمان Charlemane»، وأساطير «فرسان المعبد» في الحروب الصليبية، وأساطير الملوك الصالحين أمثال الملك أرثور «Arthur» و«روبن هود» وسواها، وفي هذا الجو الذي استدعى صراع ثلاثة تيارات كبرى تجتاح أوروبا وهي:

- الأرسطوطالية، وما يتبعها من سياسة وعلوم وفلسفة عربية.

- الاسلام بفكي كماشته بين الأندلس والبلقان والحروب الصليبية.

- المسيحية الكاثوليكية ومنطق القمع «الأوغسطيني» الذي نجح بتشكيل محاكم التفتيش.

فبرز «توما الأكويني» ليتصدى «للرشدية» في باريس «بالثوماثيولوجيا» كما سبق وذكرنا[1]، مدخلاً الفكر الاسلامي السنيوي - نسبة إلى ابن سينا[*] - والرشدي هذه المرة في الفلسفة والثيولوجيا المسيحية[**]، بدل الأفلوطينية مع «أوغسطين»؟!

ومنهما بدأت الدراسة الجدية بالعودة إلى الأرسطوطالية، حيث قادت

---

(1) Anton. Pegis, op. cit.

(*) نحن لم نتطرق «لإبن سينا» في هذا التاريخ لأهمية وأصالة فكره التي لا يمكن أن يلمها ملخص، فدعوتنا لتاريخ الفلسفة ستصبح أطول من المتوقع لو فعلنا فعذراً، إضافة إلى ضرورة إبراز خط المتابعة الرشدى للفلسفة المنقطع.

(**) Contra Gentiles بالأكويني وهو يهاجمهما بكل كلمة قالاها «ابن سينا وابن رشد» على أنهما من الشعوب والأمم.

إلى التمييز الحتمي بين الدين.والفلسفة، وظل سؤال الفلسفة الرشدية الأساسي من «عبد المؤمن» إلى «ابن رشد» ما السماء؟! هل هي قديمة أم محدثة، سؤالاً تتجاذب الإجابة عليه بين العقل والإيمان بشكل غير محسوم، وهو لم يحسم حتى القرن الماضي مع نظرية «الانفجار الأول Big Bang»، بشكل تجريبي كان العقل العملي عاجزاً عنه في القرون الوسطى حتماً.

و«الأكويني» لم يستطع أن ينكر أن التجريبية الحسية التي تعتمد على الحواس، هي فيصل الحل لكل طروحات العقل النظري، التي تظل اسمية ما لم يؤكدها الواقع كما رسم «أرسطو»، فأكد أن لا شيء في العقل دون أن تمرره الحواس له، إلا العقل بذاته، مما يدفعنا إلى تفسير نظرية المعرفة لديه بالتجريبية، التي فرضتها عليه «الأرسطوطالية الرشدية»، ومنها استمدت العلوم والفلسفة نافذة أطلت بها على الواقع في أوروبا، بشكل سمح بالبحث العلمي على شرط أساسي وهو أن المعرفة والحقيقة لا يمكنها أن تتعارض مع الوحي كما أكد الكندي للمعتصم.

وقد قبلت الجامعات الغربية بهذا الشرط، لتدفعه إلى أقصى حدوده التجريبية، فبدأت العلوم بالظهور تباعاً.

وبعد هذه الفسحة التي سمح «الأكويني» بها للعلوم أن تتحرك، توجه إلى إثبات وجود الله، فقبل إثبات «الكندي» الكوزمولوجي لوجود الله، ورفض برهان «أنسلم Anselm's» ـ القديس ـ الأنطولوجي، مؤكداً البرهان الثيولوجي القائم على التمييز بين القوة والفعل في الوجود، وفي إثبات وجود أي شيء، كما فعل «أرسطو» في طبيعياته وما ورائياتها، وإليك عرضاً للإثباتات الثلاثة حتى يتبين رأي «الأكويني» فيها:

أ ـ الإثبات الكوزمولوجي

وقد أتينا عليه كما وضعه الكندي لأول مرة في تاريخ الفلسفة، موجزه هو ضرورة وجود صانع لكل مصنوع، لأن العدم لا يدخل إلى الوجود دون وسيلة ما أو سبب، ولاستحالة اللانهاية في كل وجود فالوجود محدث حتماً، وقد أحدثه الصانع، والصانع له صانع إلى ما لا نهاية،

فالمطلق اللانهائي الله هو الذي أحدث الوجود من العدم، أو حسب عبارة الكندي «أيّس الأيسات عن ليس» أي أوجد الوجود من العدم[1].

أما لحل التعارض بين القول بقدم العالم ـ المادة ـ وبين إثبات الصانع فيمكننا القول:

إن اللاتناهي صفة أساسية من صفات الصانع، لأنها متجلية بكل ما يصنع، ففي كل شيء يكمن مطلق لا نهائي ما؟! مما يعني أن اللاتناهي هي كصفة لله متجلية بكل ما يخلق، وهذا لا يعني أن الأعراض التي تشكلنا لا نهائية، إنها حتماً نهائية، وكل متبدٍ نهائي مخلوق لكن ماهيته و«كنهه» وضميره هي لا نهايات مضمرة ـ بكل مخلوق ـ، هي من جوهر الخلق الإلهي ـ وليست الله بأي حال من الأحوال ـ ولولا هذا الجوهر لما أمكننا معرفة الله، لأن الشبيه لا يعرف إلا بشبيهه، وهذا يجب أن لا يعني أي تماهٍ مع الله المتعالى عن ذلك، كما يظن الصوفية، بل يعني فقط أننا منه وإليه راجعون أي من صنعته فقط.

ب ـ الإثبات الأنطولوجي

إذا كانت «كوزموس Cosmos» تعني الكون فإن «Ontology» تعني طبيعة الأشياء الكائنة في المتواجد أو الكينونة، والقديس «أنسلم 1033 م ـ 1109 م» وضع الإثبات الأنطولوجي على النحو التالي: إن طبيعة الأشياء الكائنة تفترض نقصاً بكل تواجد، لكن يمكننا أن نتصور موجوداً كاملاً، والموجود من هذا النوع يجب أن يكون تاماً، وإلا ما كان ثمة نقص في الموجودات الأخرى، وهذا يعني أن الموجود التام الكامل موجود، أي بعبارة أخرى نستطيع أن نصل إلى الكامل من مفهوم الكمال، وقد عول «ديكارت» على هذا في إثبات وجود الله بعد ذلك.

جـ ـ الاثبات الثيولوجي

كل الكون يتحرك نحو هدف معين كما هو واضح من حركة الأفلاك

---

(1) رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص 154 ـ 156.

ـ التوسعية اليوم ـ، حتى بذور النبات تهدف أن تصير أشجاراً وشجيرات، كما لو أن هناك خطة معدة مسبقاً بإحكام لكل هذا، وهذه الخطة الكلية «Teteological»، تعني أننا لا نستطيع فهم أي أمر بمعزل عن هدفه وغايته، أما الصدفة فهي إما تعطلٌ بالتحرك نحو الهدف أو انقطاع طارئ على سلسلة علاته، فمقابل فوضى الصدف التي سماها الاغريق «Chaos كاوس» هناك النظام، ولا بد من مُخْرِج لهذا النظام من الفوضى ـ من لاحم للحمة أسباب وقوانين الوجود ببعضها ـ سماه «هرقليطس» كما سبق وأشرنا «باللوغوس»، واعتبرته المسيحية «الكلمة» أي كلمة الله عيسىٰ بن مريم «ع».

وبغض النظر عن أي تسمية «اسمية»، فإن عملية إخراج النظام من العدم، تجعل من العدم والفوضى أو «الكاوس» نظاماً بالقوة، لا يصبح موجوداً الا حين يصبح فعلاً، فحتى الفوضى والعدم أصبح لهما بين القوة والفعل هدف هو إخراج الكينونة، فهما وجود منه يخرج كل متواجد[1].

والواقع أن الأكويني إستند على هذه المفاهيم الأرسطوطالية التي حاول «أرسطو» أن يحدد فيها ويميز بين الوجود والتواجد ـ الكينونة ـ من أجل معرفة الميتافيزياء، ونقلها إلى إثبات وجود الله، من منطلق استحالة أن تتعارض الفلسفة مع الوحي الديني.

مما قاد «الأكويني» إلى إشكالية «الاسمية «Nominalism» إذ كيف يمكن الحديث عن الله ـ عن وجود المتعالي ـ ونحن لا نعرف شيئاً عن «ماهيته»؟!

والماهية مصطلح «سنيوي» ترجمه اللاتين للأكويني بعبارة: «Quiddity»[2]. وهي تعني «ما ـ هو» الشيء المراد وصفه[*]؟! فإذا قلنا ما

---

(1) أنظر لأجل هذه الاثباتات A Dictionary of Philosophy مرجع سابق ص 20 ـ 21.

(2) كل تواجد ممكن قبل حدوثه، وهذا «المعنى» لإمكان أن يتواجد أي شيء هو: وجود القوة، وحامله ـ أي حامل هذا الوجود بالقوة ـ هو ماهية الشيء، أنظر: «ابن سينا»، كتاب النجاة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985 م، ص 255 ـ 256.

(*) أي تحيل فوراً إلى السؤال عن جوهره، ولكن الماهية غير الجوهر، وهذا ما لم يميزه «الأكويني»، لأن الجوهر جزء من الماهية لا العكس.

هو الله كان الجواب بنفي الصفات من أجل تعاليه تعالى، وبالنفي لا يوجد تحديد لأي جوهر له تعالى.

السؤال إذا عن جوهر ماهوي ألوهي بقي غير مجاب، ثم عن وجود لهذا الجوهر يمكن الإجابة عليه، فالكمال الإلهي قابل للتصور أي أن صفات الله قابلة للفهم، لكن كيفها - جوهرها - وماهيتها مجهولة، وكما فسر الشرع الاسلامي هذا الأمر بالسؤال عن الاستواء على العرش مثلاً، بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه غير محلول - بدعة -.

فلكي يوجد أي جوهر يجب أن تكون به قوة لتنقله إلى الفعل، وهذه القوة تسبق الوجود، لكن جوهر - ماهية - الله لا يمكنها أن تسبق وجوده وإلا صار كائناً، فالله وجود مطلق - أي مطلق من الكينونة أو التواجد -، وهنا تبرز مشكلة قبلية الوجود على الكينونة، أو بعديته لها، أي هل التواجد قبل الوجود بالقوة أو العكس، وهي إشكالية سنراها مع «سارتر» في القرن العشرين لتؤكد الإلحاد، على عكس دورها مع «الأكويني» في تأكيد الإيمان.

أيهما أسبق منطقياً - لا زمانياً -، الوجود أم التواجد، وهل يمكن فهم هذا بمعزل عن ذاك.

الماهية تسبق الوجود عند «ابن سينا» وهي ليست جوهراً إلا بالتواجد، وهذا ما لم يفهمه الغرب ولا الأكويني ولا سارتر إلى اليوم، لأن سبق الماهية للوجود سبقاً منطقياً بمفهوم القوة «الأرسطوطالي»، وهي حين تفتحها في الوجود تتواجد - تكون - فعلاً، بينما ماهية الله ليست بحاجة إلى أن تصير فعلاً، لأنها خالقة للقوة والفعل، لأن الله متعالٍ بوجود مطلق غير محدود بالقوة والفعل كما عند مخلوقاته.

إن كل تفسير للوجود يقع بمثل هذا التعقيد يحتمل أخطاء كثيرة، والتفسير الصحيح هو الأقصر والأبسط والأسلم، وما دمنا نجهل ماهية الخالق، ولا نعرف إلا الدلائل الأنطولوجية والكوزمولوجية والثيولوجية عن وجوده، فإن تكهنات «الأكويني» ليست حاسمة في هذا الأمر، وهي إثباتات على أحسن تقدير لا براهين ملزمة على وجود الله.

أما كل تصور للعالم والله تعالى بالعالمين الأكبر والأصغر تصور صوفي لا يغني ولا يفيد، وهو أفلوطيني المنشأ في تفسيره الألوهي الأسطوري لنظرية المثل؟ مهما ادعى الأرسطوطالية والعلم، لأنه لا يقوم على أي أساس تجريبي كمطلب سابق لكل علم يقين، فنحن لن نعرف ماهية الخالق، وهذا غاية ما يمكن أن تقدمه الثيولوجيا وتستعيره من الفلسفة مع «الأكويني» أو بدونه.

وبوقوف «الثيولوجيا» عاجزة أمام العقل العملي التجريبي، ظلت بحدود التنظير فقط للعقل النظري، فلسفة افحامية كلامية على أحسن الأحوال، لكنها متوقفة عند حدود لا يمكن تجاوزها.

لذلك كان لا بد من اتجاه الفلسفة نحو العقل العملي التجريبي، فظهرت العلوم، ومع كل معرفة علمية خضة ثيولوجية إلى اليوم، تحطم بداهة من بداهاتها الدوغمائية، بوثوقية علمية لم تهتز وظلت متغطرسة بالعقل العملي وحده من «كوبرنيكوس» حتى نسبية «أنشتين» التي أعادت للعلم أهمية العقل النظري، الذي ظُن إمكان التخلي عنه وعن الفلسفة ككل، كل هذه السنين؟! معلناً وثوقية حتمية صارت شبه دوغمائية مئات من السنين؟!

الباب السادس

العقل العملي وفلسفة العلوم

أولاً : كوبرنيكوس ونيوتن

هل يمكن أن يكون العلم «دوغمائياً»؟!

هذا سؤال أساسي يجب أن يواجه به نفسه كل داخل معي في تاريخ الفلسفة؟! وإذ أسارع للجواب أضع التصور الذي يجب أن يضبط كل علم بالفلسفة، من خلال صلة العقل النظري بالعقل العملي التي يجب أن لا تنفصل عن بعضها بحال من الأحوال؟! وإذا انفصلت هذه الصلة ظهرت الحتميات الدوغمائية من العقل العملي بالعلم، كما سبق لها الظهور بالفلسفة، حين لم تكن قد توفرت لها التجريبية، ولا الأدوات العلمية التي تسمح بتشكل عقل عملي صلب.

لكن توفر هذه الأدوات التجريبية، يجب أن لا يعني الثقة المطلقة بنتائجها، ومثل هذه الثقة أدت في تاريخ الفلسفة إلى الحتميات العلمية، وهي ما أسميه بدوغمائية العقل العملي، التي ظلت الانسانية تعاني منها حتى القرن العشرين، يقول هوكنغ: (هل ـ العلم ـ حتمي ـ ويجيب ـ بنعم. . . لكننا لا نعرف ماذا نعني ـ أو ماذا تعني ـ عبارة حتمي أو حتمية)[1].

وكرد مسبق على إفحامات «كوبرنيكوس» بأن الأرض ليست مركز

Black Holes, op. cit., p. 139.

الكون بشكل قاطع وحتمي، يمكننا القول اليوم مع «هوكنغ»: إنه (في كون لا نهائي يمكن اعتبار كل نقطة فيه مركزاً له)[1]، وهذا يعني أننا نعيش في عالم نسقي «Symmetry»، كلما ظن العقل العملي العلمي أنه وصل إلى حتمية إكتشافٍ فيه وعممها، صار تعميمه مهزلة في أنساق أعلى، وحتميته تعصباً ودوغمائية غير قابلة للوضع في إطار أعم.

إن «بطليموس الاسكندراني» صاحب كتاب «المجسطي» الذي وضعه للامبراطور «أدريانوس» هو أول من عمل «الإسطرلاب» ورصد النجوم بثلاثِ عشرة مقالة في كتابه، وقد تُرجم إلى العربية في «دار الحكمة» في بغداد وأصلحه ثابت ـ بن قرة ـ[2]، وهو الذي خلط الفلك بالتنجيم في كتابه «تحويل سني المواليد» و«أسرار السعود»... كما كتب «جغرافيا في المعمور ووصف الأرض»[3].

وهو الذي وضع منذ القرن الثاني الميلادي الأرض في مركز الكون، وظلت أراؤه مأخوذاً بها حتى القرن السادس عشر، وهذه الآراء كانت متوافقة مع العهد القديم «المزمور 93» حيث فيه أن الله ثبت الأرض راسية لا تتزعزع: «أيضاً ثُبِتت المسكونة لا تتزعزع»[4].

أما نيقولاس كوبرنيكوس «Nicolaus Copernicus 1473-1543» البولندي الفلكي الرياضي، فلم يكن راضياً عن آراء بطليموس «Ptolemy» هذه في كتابه «الثورة الفضائية On The Revolution of Celestial» حيث أثبت رياضياً أن الأرض جرم سماوي ـ وليس سطحاً ثابتاً كما في التوراة ـ وأنها تدور حول الشمس وحول ذاتها، وقابلته الكنيسة بمعارضة شديدة[5]، لأنها كانت متبنية لنظرية «بطليموس»[*]، ولذلك أخر «كوبرنيكوس» نشر كتابه إلى سنة وفاته، وقدم إهداءه إلى البابا؟!

---

(1) Stephen Hawking, A Brief History of Time, op. cit., p. 6.

(2) الفهرست، مرجع سابق، ص 374.

(3) المرجع السابق، ص 375.

(4) العهد القديم: المزمور الثالث والتسعون Psalm 93.

(5) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 76.

(*) دلالة على خطر تداخل مستويات المعرفة وهنا بين الدين والعلم

ثم فتحت عليه أبواب الجحيم لأنه أنكر أمراً ظلت الكنيسة تدرسه منذ ألف سنة، ولذلك أصدرت الكنيسة إدانة رسمية «الكوبرنيكوس» ونظريته، حتى البروتستانتي «لوثر» اعتبره مجنوناً، لأن الكتاب المقدس يدلنا كيف أن أنبياء الله أمروا الشمس فتوقفت لهم، ليتموا أعمالهم وحروبهم مع بعضهم، فمن نصدق «كوبرنيكوس» أم أنبياء الله؟ لأنه لو كان على حق فهذا يعني أن الكتاب المقدس كاذب، وكذلك الحكماء أمثال «بطليموس»(*)؟!

مثل هذه الإدعاءات القائمة على الصراع بين الدين والعقل النظري من جهة، وبين العقل العملي من جهة أخرى، لم تعد تحسمها الحسابات الفلكية والرياضية، بل لا بد لحسمها من استخدام التجريبية العملية الحسية، لذلك ظهر الاهتمام بضرورة النظر إلى الفضاء، ورصده بتقنية التلسكوب «Telescope» حيث اعتمدت فيه العدسات أولاً، ثم طورها «نيوتن» «Isaac Newton» بأن جعل الضوء ينعكس بين العدسات والمرايا، لأن المسألة أصبحت تتعلق بمدى أهمية أو هامشية الإنسان بالنسبة للكون؟!

وبرصد حركات النجوم بالتلسكوب، تبين «الكبلر Johannes Kepler» أن النجوم لا تتحرك حركة دائرية كما ظن «كوبرنيكوس» بل إهليلجية «Elliptical»، وهذه أول إشارة لتوسع الكون لم يدركها الفلكيون آن ذاك، وبدلاً عن ذلك ذهب «كبلر» الثيولوجي الألماني إلى مقارنة هذه الحركة بحركات الموسيقى، التي كان يظن منذ الأفلوطينية أنها مثالٌ سماوي لكل الأنغام الأرضية، دلالة على أن التجريب أظهر شيئاً، والعقل النظري كان متأثراً بآخر؟!

أما «غاليلو Galileo Galilei» الذي تبنى نظرية «كبلر» واستعمل التلسكوب لإثباتها، فقد أرغمته محاكم التفتيش على التوبة ووضع تحت

(*) هذا هو أسلوب الإقناع بناء على الشهرة والسلطة، وهو لا زال يمارس على نطاق واسع ـ رغم تهافته ـ في عالم يزداد الإختصاص فيه، حيث يشيع القول بضرورة تصديق فلان أو علان لأنه مختص أو حجة في علمه، أو لأن فلاناً من المشاهير قال هذا؟!

الإقامة الجبرية طوال حياته منذ عام «1633 م»[1]، خاصة بعد أن نشر ملاحظاته في التلسكوب، وكان يطالب باستقلالية العلم عن الدين، وقد عبر عن فلسفة العلوم لديه بكتابه: «The Assayer» الذي يعني «فحص الدر»، وتحت الاعتقال نشر أهم عمل علمي له: «محاضرات في علمين جديدين» عام 1638، وبه أعلن آراءه حول الجاذبية الأرضية والتي اعتبرت أساساً لكل ميكانيكا تقليدية بعد ذلك[2]، كما اكتشف مبادئ النواس «Pendulum»، مؤكداً أن الأمر الطبيعي لكل سقوط هو الحركة المستقيمة ما لم تؤثر قوة ما على الجسم الساقط، وكان لآرائه في الديناميكا الميكانيكية أهمية كبرى بتطوير هذا العلم.

وخاصة مع «نيوتن» الذي ولد بعد وفاته مباشرة عام «1642 م»، فأكمل هذا العلم وحلل الطيف الضوئي، وأوجد حساب «التفاضل والتكامل»، واكتشف قوانين الجاذبية التي بحثها «غاليلو»، ووضع ما عرف بعد ذلك بقانون «نيوتن» بالحركة، معترفاً بأن رؤيته العميقة للفيزياء وللسماء هي بسبب وقوفه على أكتاف هؤلاء العظام من قبله، وكتابه «Principia» الأساسي في الفيزياء، لا يمكن قراءته دون معرفة ضخمة بالرياضيات.

لقد كان يؤمن بأن الفضاء قديم لا نهائي، وكذلك الزمن، وهذا سبب له صراعاً مع «ليبنز»، جعله يبرز بحق كأب من آباء «التجريبية Empiricists» وصار البرهان الذي استند عليه عقلها العملي[3].

أما مشكلة أن الأرض هي مركز العالم أو أنها نقطة هامشية على الذراع الأيمن من إهليج درب التبانة في مجرتنا، التي يوجد منها مئة مليار مجرة ـ معروفة ـ مثلها في الكون، وفي كل منها مئة مليار نجم في المعدل، وكل نقطة من هذه العوالم تصلح لأن تكون مركزاً لهذا الكون، كل هذا مشكلة تتعلق بالمصير الإنساني، أكثر من تعلقها بماذا نؤمن أو

(1) Ibid., p. 129.

(2) Ibid., p. 129.

(3) Ibid., p. 245.

نعتقد، وما دمنا (في الوقت الحاضر عند الحرف الداخلي لذراع أوريون)[1] نخرج من حالة انضغاط بدأت منذ مليون سنة بها سحب غبار، الكثيف منها سوف يدمرنا حتماً، لأننا لن نخرج منها قبل «50 ألف سنة» أخرى[2].

مشكلة المصير أهم من الإدعاءات التوراتية بأن الله أوقف الشمس لأحد الأنبياء، والتي كان يجب أن تصاغ بأنه أوقف الأرض لا الشمس حتى يثبت النهار، أو ساعات منه؟! وهي أهم من الخلاف حول مركز الكون بعد الإنفجار الأول «Big Bang»، مشكلة المصير هي أين سنتجه كأفراد وجماعات ونوع بشري في دروب الفضاء، وكيف سنرجع مع الزمن الراجع فيه، وهل سنرجع وإلى أين.

المشكلة ليست مشكلة المسيحية التي حجرت نفسها بالآراء العلمية التي وضعها الاغريق، والتي دمرها عصر النهضة، بل مشكلة ربط الدين بمستوى معرفي آخر، كالعلم الذي أفحمها، والفن الذي يفرض نفسه على كنائسها «بالروك» وعلى مشخصاتها بالكمبيوتر؟! وهذا أسطع درس على ضرورة عدم تداخل مستويات المعرفة الانسانية ببعضها.

وبعبارة موجزة: إن العقل العملي الذي طالبت الأرسطوطالية فيه، هو الذي عدل «فيزيقا» «أرسطو» نفسه، وجعلها بعد «نيوتن» علم فيزياء، به بدأنا نعرف أين نحن في الكون، بعد أن عاش الناس كل هذه الآلاف من السنين لا يعرفون أين هم لا على ظهر الأرض فقط، بل وفي حضن الفضاء.

لقد كان من الواجب بعد «نيوتن» أن تتعدل مصطلحاتنا القرن وسطية التي لا زلنا نستعملها إلى اليوم، فلا نقول أشرقت الشمس أو غربت بل نحن ـ الأرض دارت ـ ولا نقول السماء بل الفضاء، تماماً كما يجب أن تتعدل مصطلحاتنا اليوم فلا نقول لمن مات: من التراب وإليه، بل من «سوبر نوڤا» وإلى «مضاد مادة»، إلى بعث بزمن راجع في يوم لا كاليوم.

حين تعدل البشرية مصطلحاتها على ضوء العقل العملي، يتحرك

(1) كارل ساغان، الكون،مرجع سابق، ص 23.

(2) فرانك كلوز، النهاية، عالم المعرفة، الكويت نوفمبر 1994 م، ص 175.

العقل النظري بصورة تعبيرية أدق في بحثه عن المصير وهو هدف الفلسفة الذي تتجه إليه اليوم.

إذ بعد «نيوتن» لم يعد وصف الفيزيقا إلا بيد العلم، ولا سلطة يمكنها أن تقمعه إلا سلطته بحد ذاتها، ولعل صرامة القوانين التي كشف «نيوتن» خضوعنا لها، بالحركة والسكون «Statics and Dynamics»، دفعت الفلسفة إلى الإسراف في الواقعية والتجريبية حتى خارج حدود الفيزياء، وتلك صبغة الفلسفة في القرن السادس والسابع عشر، إضافة إلى تحسسها الشديد من الدين، قبل أن تظهر في الوقت ذاته الفلسفة «العقلانية» التي تحاول أن تعيد الأمور إلى نصابها.

ثانياً : الإنتهازية والخلل باليقين؛ «ميكيافيلي»

تماماً كما أدت القطعية اليقينية مع «أوغسطين» بضرورة قمع أي تساؤل - فلسفي أو غير فلسفي - يتعارض مع المسيحية، فأثمرت حين تمكنت محاكم التفتيش، تسرب الشك بالمسيحية إلى أعلى سلطاتها التي حاولت مقاومة النهضة الأوروبية المعرفية، فالابن اللاشرعي للبابا «اسكندر Alexander VI» المسمى «سيزار بورغيه» «Cesare Borgia» شكل مثالاً لابن الزنى والانتهازية السياسية العاشقة للسلطة والتسلط، وهو الذي اعتبره «ميكيافيلي» نموذجاً مثالياً للامارة[1] في القرن السادس عشر وعصر النهضة الأوروبية «Renaissance».

وبناء على أمثال هذه النماذج(*) بنى «نيكولو ميكيافيلي» فلسفته الواقعية في السياسة، على أسس تشبه مفاهيم الترويض العربية، والطغيان الشرقي، أكثر مما تشبه أسس التنظيم الإغريقية، لذلك صارت قاعدة الحكم هي الإرهاب، الذي كان يتبعه حكام الشرق، بدل المحبة للوطن والحاكم الذي كانت تطالب فيه الديموقراطيات الإغريقية، فمن الأضمن للحاكم والأكثر أماناً له، أن يخافه الناس الذين يتسلط على رقابهم من أن يحبوه ويقدروه ويحبوا أوطانهم، لأن الحب من الممكن أن ينقلب كرهاً

---

(1) Machiavelli, The Portable Machiavelli, Penguin Books, 1999 N.Y, p. 12.

(*) أصل «البورغية» من مجرمي محاكم التفتيش في اسبانيا.

حتى للوطن، أما الخوف فلا ينقلب إلى أمان لمن لا يؤمن جانبه.

الارهاب وسيلة سيئة لكن غايته إذا كانت السلطة فهي جيدة حسب «ميكيافيلي»، فالغاية «تبرر كل وسيلة» يمكن أن نستخدمها للوصول؟!

إن كل النظريات التي وضعها العقل النظري للتنظيم بالسياسة، يجب أن لا تعمينا عن علاقة المكر والخديعة في موضوعها الذي يتعلق بالبقاء، فالسياسة بعد كل شيء هي لعبة صراع من أجل البقاء، سواء بين الدول أو بين الأفراد والأحزاب داخل الدولة، والعقل الانساني كأداة لهذا البقاء، أو ذاك قبل تشكيل الحياة الإجتماعية سواء بسواء، عقل محكوم بقاؤه بمدى قدرته على الالتفاف والخداع.

تلك هي الحقيقة الواقعية التي تبرز بعيداً عن كل عقل نظري ينظر للمستقبل، الذي قد يكون أسوأ من الحاضر رغم كل سخف الآمال به، فلا مبدأ من المبادئ الانسانية العظمى، إلا وانحل بالنتيجة بيد هراطقة ونفعيين أفادوا منه لبقائهم وتسلطهم، وإلا كيف تحولت الخلافة إلى ملك بعد الراشدين، وكيف تحول زهد المسيح «ع» وعظيم تجرده إلى امبراطورية رومانية بابوية فاحشة، أحلت عكس ما بشر به تماماً، محاكم التفتيش، ودمرت ما طالب ببنائه من أخوة في الله، بسرف فاجر وزنى فاحش، وأولاد زناة من الباباوات وأبنائهم؟!

العقل العملي مرتبط بالبقاء، والبقاء مطلب العقل الذي صمم أساساً له، وهو لا يمكنه إلا أن يطلب الآني على حساب كل وعد قيمي مستقبلي لا يفيد الفرد شخصياً.

فإذا أضفنا على كل هذا تسرب مفاهيم النهضة إلى كل بلاط، بل خروجها أحياناً منه كحال «غاليلية» مثلاً، وكون بنية هذه المفاهيم الحادية مشككة بكل أخلاق مسيحية أو وعود سماوية، أدركنا أن المسيحية والبابوية بحد ذاتها صارتا مجرد مؤسسات سلطوية ترتبط شرعيتها بتسلطها، لا بأي قيمة عليا مثالية تحاول تحقيقها.

وثعلب مثل «ميكياڤيلي» ـ لو نظرت إلى صورته لتأكدت من ذلك ـ

كشف هذه اللعبة ولم يصنعها، فلامه الممارسون لها لوم «الإسقاطي»[*] الذي يريد أن يهرب من تبعات ما يفعل حين يُكشف فقط، ولذلك ندد الجميع به، وصار رمز الرذيلة الفلسفية وكل المخازي التي يرتكبها السياسيون والحكام. ولا ناقة له بالأمر عملياً ولا جمل، سوى الوصف الدقيق لواقع عصر النهضة بِكُلّ شيء عدا الأخلاق، ولهذا بدأت أوروبا بالتقدم؟! دون أي معيق إلا ما يواجهها به الواقع وتواجهه من احتيالات؟!

وهكذا تحول الفكر الغربي من اليقين الدوغمائي الأعمى، بما يقوله ممثلو الله على الأرض من الرهبان والساسة، إلى يقين معاكس تماماً بالعلم لا بالدين، وبكيفية استخدام هذا الأخير للفائدة واللذة والمنفعة، من السذج المتمسكين به، وأخفاه عنهم رهبان وسياسيون دهاة استغلوا البسطاء أبشع استغلال، تحت أردية الوقار والسلطة، وعلى رفوف مكتباتهم صيغ اليقين العلمي بالالحاد، التي دعموها وروجوا لها بشكل خفي.

وبعبارة أخرى صارت الأرستقراطية السياسية والدينية الأكثر تشجيعاً للعلم والأكثر إنكاراً له في الوقت ذاته أمام الناس؟! وقد فضح «ميكيافيلي» هذه الباطنية فإتُّهِم من فاضحيه الأقوياء، وصار هو فاعل كل هذه الشرور لا قائلها وواصفها فقط؟!

لقد وصف فقط ما يفعله الباباوات والأمراء للحصول على السلطة، وكيف يهددون باستخدام القوة، وكيف يتنكرون لأقوالهم ووعودهم، إلى حد أن الكثير منهم لم يصل إلى السلطة إلا بارتكاب الجرائم، وقتل رفاقه المغرر بهم بأهدافه النضالية، ومحاضرات «مكيافيلي» ـ مطارحاته[1] ـ التي كتبها في الوقت نفسه الذي كتب فيه «الأمير»[2] وطبعها عام «1513 م»، اتهم بأنه مَثَّلَ الشيطان في هذين الكتابين، لكن الفلاسفة والعلماء أنصفوه من هذه العنونة «Labelling» الفارغة، فكتب «فرانسيس بيكون» يقول: (لقد

(*) من الإسقاط بمعناه السيكولوجي.

(1) Francis Bacon, The Essays, Penguin Books, N.Y., 1985, p. 96.

(2) نيكول ميكيافيلي، الأمير، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1979 م، ص 5 ـ 11 حيث مقدمة «موسوليني» للكتاب.

كان ميكيافيلي من الجرأة بمكان دفعه إلى الكتابة بشكل واضح وصريح عن كل ما تخلى عن كتابته ـ المسيحيون ـ والدين المسيحي لفضح الطغيان والجور)[1].

إن الإنتهازية والخلل باليقين الأخلاقي صفات أظهر «ميكيافيلي»، وجودها عند كل متسلق للسلطة سواء إدعى التدين، أم حاربه، وسببها الأساسي كما بينا هو أن السلطة ترتبط بالبقاء، وهدف البقاء الذي من أجله صمم العقل الإنساني أساساً، هدَفٌ مراوغ تسلطي وفاحش، كانت واجِهته في العصور الوسطى دينية حورت المسيحية نحو قمع من يعارضها، أي لعب الهدف البقائي التسلطي إذا صح التعبير، بمفهوم القمع «الأوغسطيني» وسخره «الميكيافيليته» بمحاكم التفتيش، وعذراً من «ميكيافيلي» بنعَته بالميكيافيلية[*]، لأنها فقط يجب أن تفهم كمصطلح يدل على المراوغة والخساسة والضحالة والسفالة من أجل هدف البقاء، الذي هو وراء من يسمون بدهاة السياسة، ولا يُقْصَدُ به «ميكيافيلي» الذي كشفهم.

والمشكلة في تنظيم علاقة البشر ببعضهم ومع قادتهم ليست مشكلة دوغمائية التدين، وعما إذا كان إيقاف الشمس ممكناً، والذي فضحه العلم من «كوبرنيكوس» إلى «نيوتن». إن المشكلة هي مشكلة «الميكيافيلية» التي تحكم الحكام، وتدفعهم إلى التخلي عن أي دوغمائية لصالح دوغمائية جديدة، وقد رأينا أن أول من شجع «عصر النهضة» الأوروبية في انتفاضته على الدين، هم رجال الدين ومن لف لفهم من الأرستقراطية الحاكمة، ثم قمعوا هذا التشجيع شكلياً، إلى أن أتاحوا للفلسفة فرصة تشكيل دوغمائيات جديدة، ليتبنوها من أجل أن يحكموا الآخرين تحت أعلام التقدم، بعد أن حكموهم طويلاً تحت شارات وصلبان الكنائس.

وأكبر دلالة على ما نقول هو: الداهية النفعي المرتشي، ربيب البلاط «الانكليزي»، الذي انبرى لوضع برنامج للعلوم التي شهد عصره أنوارها،

---

(1) نيكول ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، عام 1982 م.

(*) تماماً كما لا يمكن نعت النبي «لوط ع» باللواط، مع فارق التشبيه؟!

من أجل تطوير فلسفة منها تحل محل الدين، «فرانسيس بيكون Francis Bacon»، فكانت آراؤه أقوى من الدوغمائية الغيبية السائدة، وكل عقائدها التي راح العلم يدمرها واحدة بعد أخرى، وأضعف من أن يصنع دوغمائية جديدة بحد ذاته؟! لكنه نجح بوضع أسس المدرسة الإمبيريقية الفلسفية الإنكليزية، التي ظلت مستمرة حتى «رسل» تقارع الدين دون أن تنجح بصنع أيديولوجيتها الخاصة.

ثالثاً : فرانسيس بيكون.

عاش فرانسيس بيكون «1561 ـ 1626 م» في البلاط «الانكليزي» في فترة حكم «اليزابيث Eliza-Beth» الأولى، وكانت حذرة من غدره وقوته الفكرية الاحتيالية، لذلك عندما اتهم وريث مقاطعة «اسكس Essex» بالتآمر على الملكة، وكان من المقربين له، وجدت الملكة فرصتها للبطش به ـ رغم أنه كان واحداً من مستشاريها ـ لو أنه قاومها، لكنه لم يفعل وقبل أن يكون باللجنة القضائية الممثلة للملكة، في محاكمة سيده، والتي أصدرت قراراً بإعدام هذا الوريث.

لذلك ولأسباب شبيهة بذلك قال عنه الكاتب «اسكندريوب»: (أنه من أذكى وأحكم الناس وكذلك من أخس ما عرفه الجنس البشري من هذا الصنف من الناس)[1].

وهذا يعني أنه كان خسيساً، لكن فلسفة الخسة هذه سميت بالنفعية «Utilitarian»، فهو تجريبي «Empiricist» امبيريقي في البحث عن الحقيقة الفيزيقية، نفعي في أخلاقه وتخلقاته، أي لا مكان للذوق والضمير عنده، فهو النموذج البشري الناتج عن الدوغمائيات العلمية الحتميّة، التي لم تترك أي مجال إلا للمنطق في الحقيقة الانسانية.

فبعد أن كانت نظريات المعرفة «Epistemology» مقتصرة على الدين، في عصور الظلام الأوروبي، والدين يقوم بقمع كل سؤال فلسفي في ذاك العصر، وامتد به الشأن ليقمع كل سؤال علمي مع عصر النهضة، صارت

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 36.

«نظريات المعرفة» مقتصرة على العلم فقط، و«بيكون» هو أول من قصر المنهج المنطقي في تحري المعرفة على العلم، وسماه: بالمنهج العلمي.

لذلك كتب كتاب المنطق الحديث «Novum Organum» مؤكداً على أهمية الاستقراء بدل القياس التقليدي في المنطق وما به من استدلالات لا تخرج عن صدق مقدماتها.

وهذا الرجل عديم الضمير النفعي المرتشي الخائن، النفعي التجريبي على أحسن الأحوال صار نموذجاً للموسوعة الفرنسية التي وضعها الموسوعيون في إيضاح تصنيف العلوم بعصر النهضة «1751 ـ 1765م»[1]، وكذلك أعرب «نيوتن» و«داروين» عن أهميته بالنسبة لهما، لأنه كان يعتبر أن المنهج العلمي وحده هو الذي يعطي الإنسان سيطرة على الطبيعة، وهو بأمثال هذه الآراء افتتح عصر إخضاع الطبيعة للإرادة الانسانية ومعاملتها كخصم لنا، وما نحصده اليوم من جراء هذه المعاملة من تدمير لها ولنا معاً.

ولتحسين معرفتنا العلمية عن الطبيعة تأسست الجمعيات العلمية في أوروبا، منذ عام «1660 م» لجمع المعلومات العلمية لكل العلوم، وملاحظتها وتصنيفها، وراحت تتعاون مع بعضها، وصارت كل الافتراضات العلمية تخضع للتجارب والإحصاء، فإذا أكد الواقع التجريبي الفرض العلمي، سوف يظهر القانون الذي يمكن تعميمه.

وهكذا صار البحث العلمي يتحرك من الخاص ـ الذاتية ـ إلى العام ـ الكليات ـ وهو ما سمي بالاستدلال بمعناه العلمي، لا الاستدلال بمعناه المنطقي الذي يعني الانتقال من المقدمات إلى نتائجها بغض النظر عن حقيقتها و«ماصدقها»[*] العملي.

وهكذا ظهرت العموميات ـ الكليات ـ العلمية في كل علم محكمة بقوانينه، التي ميزت التفكير العلمي، حتى «أنشتين».

إن محاولة بيكون المعرفية «الأبستومولوجية»، قامت أيضاً إضافة

---

(1) Ibid., p. 36.

(*) الماصدق يعني Valid في المنطق.

لنظرته الأحادية بقصر المعرفة على العلم، على أساس تخليص الانسان من أصنامه المعرفية التي تسيطر على فكره، وهذه الأصنام حسب تعبيره[1]، هي على سبيل التحديد لا الحصر:

- صنم الثقة بالحواس وتزينه لنا مشاعرنا.

- صنم «المُثُلْ» حيث لكل فرد كهفه الذي يرى ظلال الوجود من خلاله من أجل منفعته الخاصة.

- صنم السوق حيث يضللنا باللغة التي نستعمل، والكلمات تخدعنا بطريقتين:

أ ـ إذ الكلمة نفسها قد تعني أمرين مختلفين لشخصين مختلفين.

ب ـ كذلك هناك ميل عند الناس لخلط اللغة بالواقع أي الفعل.

هذه هي تمثلات الواقع التي تبعدنا عنه، وتعطينا واقعاً وهمياً، نظنه واقعياً.

إن «الايديولوجيات» اليوم تحمل الناس على الكثير من هذه الأوهام، «بالبروباغندا»[*] الدعائية لمبادئها، والدخول إلى فكر كل واحد عبر غموض شعاراتها، واستعمالها اللغة بالتسويف بسين وسوف التي تصنع واقعاً تصورياً مستقبلياً لا وجود له ولن يحصل ـ لا يمكن أن يحصل ـ مما يخلق ضميراً جمعياً زائفاً تحت شعار براق ما؟!

أخيراً يمكننا القول: ان «بيكون» في منهجه العلمي ـ المنطقي ـ الصارم انتبه إلى أن العلم ليس غائياً، بل فاعلية إنسانية تفسيرية للواقع ـ فيزيقا ـ ليس لها أي هدف عدا ما يضعه الانسان لها، ورغم أن الهدف الذي حدده هو للعلم بالسيطرة على الطبيعة قد ثبت بطلانه، إلا أن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نحدد للعلم أهدافاً فلسفية معرفية أخرى دوماً.

وهنا لا بد من أن نشير إلى أن زميل «بيكون» الذي اكتشف الدورة الدموية بناء على منهجه هذا، كان اسمه «William Harvey»، حيث أدرك

---

(1) The Essays, op. cit., pp. 277- 285.

(*) Propaganda.

أن علم الطب الذي يُقرأ عبارة عن كلام، إذا وقعنا بتصديقه بشكل أعمى، نكون كمن يصدق أن الصور في كتاب تحوي حقيقة أصحابها فيها، فلا بد إذا من التجريب وجمع الأدلة، لا بد من التجريبية النفعية.

وفي الختام علينا أن لا ننسى صلة «بيكون» بأسرته، التي دفعته إلى النفعية في السلوك والتجريبية ـ عدم الثقة بأي معطى معرفي ـ في الواقع، فوالده كان من المنقلبين على الملكة «ماري» مع «اليزابيت»، ومن الرافضين «للكثلكة» في انكلترا، ومن اللواطيين الكبار في القصر.

ومن «بيكون» بدأ الحديث عن المادية في الفلسفة، تلك التي عمقها «هوبز» ودفعها «ماركس» إلى أقصى تطرفاتها.

ونحن سنتابع دعوتك أيها الداخل معنا في تاريخ الفلسفة لولوج هذا التيار، من أسسه التجريبية والنفعية، إلى أن نصل فيه إلى أقصى تشعباته بين: بنتام وماركس ورسل.

فالمادية لم تبدأ مع أي من هؤلاء، ولم تكن ـ كما تريد الدعائيات «الإيديولوجية» أن توهم ـ حصيلة عبقرية فلسفية فريدة، وجدت جذورها في الفلسفة قبل السقراطية أو الرومانية فقط.

على أن ينتبه مدعوونا لولوج تاريخ الفلسفة ويهيؤوا أنفسهم إلى «التفتيشية الجديدة New Inquisition»، عندما أرادت الفلسفة المادية أن تسيطر على السلطة السياسية، وخاصة منذ ماركسية «لينين وتروتسكي وماوتسي تونغ وستالين، فالخمير الحمر في كمبوديا» مروراً بكل ما حصل في أفريقيا والعالم الثالث بسببها، منتصف القرن الماضي بعد الخلاص من الاستعمار!!

وقد سميت هذه التفتيشية الجديدة بأسماء براقة، كمعسكرات التأهيل أو إعادة التأهيل، للقضاء على «البورجوازية» وسوى ذلك من الإدعاءات الشبيهة بتلك التي كان يدعيها من كانوا يظنون أنهم يمتلكون الحقيقة الإلهية من رهبان التفتيش، وقد استبدلوا مع «لينين وماو وستالين» بالرفاق الثوريين المتأكدين من مادية كل شيء؟! الرافضين لأي احتمال آخر؟! تدعمهم أجهزة مخابراتية قوية كبديل عن طوابير رهبان محاكم التفتيش.

إن الدوغما المادية هي الابن اللاشرعي للفلسفة التجريبية، تماماً كالدوغما الكنسية الابن اللاشرعي للفلسفة الأفلاطونية، وعلى يد الإثنين عانت البشرية من الويلات، وقد بدأ كل هذا فكرياً بالتطرف في الفلسفة المادية على يد «هوبز Thomas Hobbes 1588 ـ 1679 م».

رابعاً : توماس هوبز

إن المبدأ الأساسي الذي أسس عليه «هوبز» كل المادية المعاصرة هو: أن حركة المادة وحدها تستطيع أن تفسر لنا كل شيء، وحتى في المجال الإنساني الأخلاقي إذا طرحت مشكلة «القيم»، تنحل هذه المشكلة إلى الثمن المادي الذي يضعه كل إنسان لنفسه.

و«هوبز» شأنه شأن من سبقوه ومعاصريه من فلاسفة النهضة الذين احتك بهم شخصياً ـ إذ كان صديقاً «للفرنسيس بيكون»، واحتك بدائرة «ديكارت» الفلسفية في فرنسا، وزار «غاليلو» في إيطاليا ـ أقول: شأنه شأن كل هؤلاء ربيب الطبقة الحاكمة القوية الصلة بالرهبان واللاهوتيين، المتخلين عن دينهم فعلياً[1]، المناصرين بشدة له أمام الناس إسمياً بعد أن حطمته العلوم، وهذا ما دفع «ماركس» لاحقاً إلى ملاحظة أن الفلسفة الراديكالية لا تنشئها إلا الطبقات البورجوازية، حتى فلسفته بالذات لم تلق دعماً ولم يلق هو بالذات دعماً أفضل من دعم «انكلز» صديقه الصناعي الثري.

و«هوبز» شأنه شأن هذه الطبقة «الميكيافيلية» بسبب تحطيم العلم لقناعاتها الدينية، وشأنه شأن كل الفلاسفة الذين برزوا من هذه الطبقة، قال وأعلن ما يراود ضميرها الجمعي!!

تماماً كما يراوغ الضمير الجمعي عندنا اليوم بالتمسك بالعلوم والمعارف القرن وسطية، ويطرحها على أنها «التصوف» المعاصر، وهذه من أسوأ الردات إلى ما تجاوزته نظريات المعرفة، ويظن العوام أنه أصول وأصولية؟! فتحصل كل التجاوزات التي سميناها بالفروعية حين تحدثنا عن «ابن رشد»؟!

(1) Thomas Hobbes, Human Nature, Oxford University Press, N.Y., 1994, pp. 64- 70.

وإذا كانت الفلسفة تعبيراً عن ضمير الأمة، في صيغة من صياغاتها، فإنها أيضاً تعبير عن حياة الفرد الذي يمارسها، أي الفيلسوف ولا يمكنها أن لا تتأثر بهذه الحياة الشخصية وسير أحداثها.

«فهوبز» الذي ولد يوم وصول «الأرمادا Aramada» الإسبانية - الأسطول - لغزو إنكلترا عام «1588 م»، ولد غير مكتمل - سبيعي - بسبب جزع أمه من هذا الحدث، فتأخر في النضج جسدياً وعقلياً، وكان توأم المخاوف والاضطرابات التي هددت مجتمعه، من الغزو الإسباني إلى الحرب الأهلية ونجاح «كرومويل» والبرلمان بطرد الملك «شارل الأول» وقتله، إلى عودة «شارل الثاني» - تلميذه - واستعادة الملكية، ورغم كل هذا وربما بسبب تأخر نضجه عاش حياة مديدة حوالى «91 سنة»، اغترب خلالها إلى أوروبا فراراً من «البرلمانيين»[1]، وخلال تواجده في «فرنسا» احتك بحلقة «ديكارت»، ووضع اعتراضات على إثباتات «ديكارت» على وجود الله و«الكوجيتو»، مؤكداً أن «ديكارت» حين لاحظ انفصال الروح عن الجسد برهن عن الجانب الحقيقي الوحيد - الجسد - الذي يمكننا التجريب عليه، أما حديثه عن الروح وربطها بالفكر فهو حديث «أرسطوطالي» مكرر بصيغة أخرى، وينطبق عليه قول «ڤولتير»: (لقد ولد «ديكارت» ليكشف خطأ الأوائل، لكن ليستبدله بأخطائه... تصور أنه قال بأن الروح هي الفكر وهما المادة؟)[2]، فإذا كانت الروح بهذا السمو الفكري، وهي المسيطرة على مادة الجسد، لماذا تمنعنا الغريزة من المخاطرة بالجسد، فنهرب ونجزع من كل خطر حقيقي أو متوهم يتعرض له جسدنا؟! وهذا من الاعتراضات التي وجهها «هوبز» لتأملات «ديكارت»[3]، وهي من الوضوح والتميز حسب تعبير «ديكارت» نفسه بشكل لا يمكن دحضه، ألا يخاف الناس على ذواتهم، وينفروا من كل خطر محدق بها؟! أكثر

---

(1) Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 150.

(2) John Cottingham, Descartes, Cambridge University Pres, N.Y. 1992, p. 393.

(3) John Cottingham, Meditations on First Philosophy, Cambridge University Press N.Y. 1993, p. 63.

من هذا لماذا بكى حتى الأنبياء على أحبائهم حين الموت، لو كان الموت خلوداً؟!.

للجسم أبعاد ثلاثة حسب هوبز ـ وسنجد لاحقاً خطأ هذا ـ وهي: الطول والعرض والعمق، كذلك حال كل الأجسام الكونية، وما ليس له هذه الأبعاد غير موجود، مهما ادعت المقولات وجود كيف بلا كم بشكل ذهني، هو برأي «هوبز» خيالي بحت، وكل حديث عن جوهر غير متحيز ـ روحي بحت «Incorporeal Substance» ـ لا يعني شيئاً، ولأنه لا يعني شيئاً فهو بلا معنى[1]، لذلك من المحال تشكيل أي مفهوم إنساني عن الله وصفاته، كذلك الأمر بالنسبة للروح[2]، فإذا كان هذا ما لا يحب الأغبياء فهمه، فلأن عملتهم اليومية هي التعامل مع ما يقدمه لهم الحكماء بشكل مبتور يفسرونه دوماً حسب قناعاتهم السابقة؟!

مع «هوبز» إذا بدأ التنكر والإلغاء في صلب الفلسفة لا للدين فقط، بل للميتافيزياء أيضاً، وبغض النظر عن لعبة منع كتاباته التي مارستها طبقته عليه، وبالأخص من قبل «كريستوفر ورنر» المهندس الذي كان يبني الكنائس في لندن بعد حريقها الشهير من جهة، وهو المؤسس للجمعية الملكية للعلوم من جهة أخرى، أقول: بغض النظر عن التهديدات والحجز والفسوحات لمن يكتب، ويطلب الشهرة لكتاباته من هذه الوسائل، فإن «هوبز» ظل على تأكيداته السطحية بأن الإنسان والكون وكل شيء مجرد آلة، وعنده حتى المفاهيم العقلية يجب أن تفهم كمجرد حركة للمادة داخل الدماغ؟!

حركة المادة هي قدس الأقداس في هذه الميكانيكية البحتة(*)، التي فتحت الطريق لما سمي بالمادية الفلسفية، التي تنكرت للميتافيزياء ـ قاعدة الفلسفة ـ تنكرها للدين بحتمية قطعية اعتباطية هي المادة وحركتها؟!

---

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 151.

(2) Ibid.

(*) الحركة عند «غاليليو» أساس كل موجود من أدق مادة إلى أبعد مجرة، والعلم هو في دراسة هذه الميكانيكا.

وهذا لا يعني أن لا علاقة للفكر بالدماغ، ولكن يعني ما هو ـ ماهية ـ الدماغ الإنساني بين أفعال الكثائف واللطائف فيه؟!

وقد أوشكت آراء «هوبز» هذه على الإندثار لقطعيتها وسطحيتها، لولا أن أعادتها «النفعية Utilitarian» بإعادة طبع كل أعماله الإنكليزية واللاتينية ونشرتها بين عامي «1839 ـ 1840»، لاحداث شرخ بين الميتافيزياء والفلسفة كما حدث معها ومع الدين، بسبب الانبهار بتقدم العلم.

والغريب هو تلك الصلة بين الفكر المادي والدكتاتورية؟! إذ إضافة إلى القطعية والإلغاء لمستويات المعرفة حتى الفلسفي منها ـ الميتافيزياء ـ، ظهرت مع «هوبز» حتمية ضرورة الحكم المطلق سياسياً، فتصالح بهذه الحتمية مع «كرومويل» وعاد إلى بريطانيا، كما صارت سنداً له مع تلميذه «شارل الثاني» الذي عاد إلى الملك، وراح ينتقم من كل البرلمانيين الذين قتلوا «شارل الأول»، وظل «هوبز» بعيداً عن كل هذا يطالب بالحاكم الجائر، ضد فوضى الثورة البرلمانية الإنكليزية، التي رأى في كل ثورة فوضوية مشابهة، لكنه لم ير حاجة الدكتاتوريات دوماً إلى الثورات؟! وكأنه كان يريد إيقاف سفك الدماء بالاقرار بأي حاكم جائر، برلمانياً كان أم ملكياً حتى يحصل الهدوء، الذي خلط «هوبز» بينه وبين الاستقرار؟! ألم نقل إنه كان توأم المخاوف من لحظة ولادته؟!

وكتابه «ليڤياثان Leviathan» عبر به عن فلسفته السياسية هذه، من منطلق أن الخوف من الموت وحده الذي يدفعنا لتشكيل المجتمع، وبدون مجتمع لا يوجد قانون ولا نظام، ولأنهما ضروريان للعيش والازدهار، يجب أن نمكن السلطة المركزية من المجتمع، وقد ظهر هذا الكتاب الذي أعطاه شهرته «عام 1651 م»، وبهذا الكتاب تمكن من العودة من أوروبا ومصالحة «البرلمانيين»، رغم أنه عاد بحجج هذا الكتاب نفسها ليدعم الملكية[1]، لأن الحكم المطلق هو الضمان الوحيد للأمن والحرية مهما كانت صفته، لكنه لا يأخذ شرعيته إلا من هذه الصفة لا من أي سلطة إلهية مزعومة.

(1) Dictionary of Philosophy, Op. Cit., p. 150.

إن الثمن الذي دفعه الناس في الثورة الإنكليزية بين البرلمانيين والملك هو: الفوضى «Chaos»، وهذا المصطلح كما سبق ورأينا في الفلسفة الإغريقية مدى خطره على الوجود ككل وعلى المجتمع الانساني وعلى الأفراد، إنه أسوأ بكثير من «الطغيان Tyranny»، لأنه أبرز في كل مجال سفالات الاعتداء والعدوان بين الناس، خارج معارك «مارستون مور Marston Moor» وخارج أي مبدأ معلن لها في كلا الجانبي، فخلال الثورات لا يهم أي مبدأ ينتصر، بل المهم هو استغلال الغوغاء للفوضى[1].

إن الثورات تسمح بهذا الاستغلال للفوضى إلى أبعد الحدود، وقد أخذ الشعب الإنكليزي درسه منها بكل ما أعقب معركة «مارستون مور» من فوضى، وعبر عن ذلك «هوبز» أدق تعبير في «Leviathan»[2] مما رسخ في الضمير الشعبي الانكليزي ضرورة تجنب الثورات، لذلك لم يستجب الانكليز بعد ذلك للثورة الفرنسية، وظل معظمهم إلى اليوم يرغبون بالنظام والاستقرار تحت تاج الملك، فالحياة كما في هذا الضمير رحلة قصيرة يعقبها دخول عميق في ظلام القبر، كما قال «هوبز» في آخر كلماته، لذلك لا تستأهل أن تعاش بين جنبات «الكاوس» في مقيمه المقعد.

---

(1) Human Nature, op. cit., pp. 162- 172.

(2) Thomas Hobbes, Leviathan, Penguin Books, N.Y., 1985.

الباب السابع

الفلسفة التجريبية

أولاً: ـ جون لوك

إن العقل العملي وتحديداً «غاليليه» في تأكيده على ضرورة دراسة الحركة لتفسير الكون، هو الذي رسخ المادية كإتجاه على الفلسفة السير فيه، وقد فعلت ذلك ضمن منحيين:

الأول: المنحى التجريبي.

الثاني: المنحى الديالكتيكي.

وقد بدأت التجريبية «Empiricist» مع «لوك» وكل ما جاء فيها من بعده أو من قبله يدين له، أو يوسع منطلقاته، وانتهت مع «رسل» في القرن الماضي مروراً «ببيركلي» و«ديفيد هيوم».

لقد كان «لوك» ابن محام حارب في صفوف البرلمانيين ضد الملك، ومن أسرة مثقفة، وقد درس اللغة العربية وتضلع بالفلسفة العربية، ثم اختص بالطب البشري، ولتجنب اضطرابات علاقته بالوريث أوف شافتسبيري «Earl of Shaftesbury» والذي كان لوك طبيبه الخاص، وهو المعارض البرلماني للملك «شارل الثاني»، وحين سقوط هذا الأخير، اغترب «لوك» في «فرنسا» ثم «هولندا» منذ عام «1683 م» حتى عام «1689 م» حيث عاد بصحبة أميرة أورانج «Princess Orange»، حيث أصبحت زوجة «وليم الثالث» الملكة «ماري»، وفي السنة نفسها طبع أهم أعماله في فترة أقل من خمس سنوات.

لقد عاش لوك «72 سنة» من عام «1632 ـ 1704 م» دون أن يتزوج، لكنه كان محبوباً من كل معارفه، لأنه كان يتقن المنطق العام «Common Sense» الذي كان يسميه الحقيقة العيانية المادية الواضحة[1]، مثل القفز حين التعرض للخطر، وبكاء أكثر الناس تديناً وإيماناً بالسعادة الأخروية على وفاة أحبائهم، وسعي الناس للذة والمنفعة الشخصية مهما ادعوا الغيرية والعمل للصالح العام، وسوى ذلك من المنطق الواضح العام بين كل الناس، على اختلاف أجناسهم وقناعاتهم «Common Sense»، والذي بممارستنا له نعبر عن قناعاتنا الحقيقية، تجاه الأفكار والاعتقادات والفلسفات التي ندعي أننا ندين بها.

إن كل فلاسفة العصور الوسطى كانوا ينطلقون من قناعة مدى محدودية ما يمكننا أن نعرفه، المتصلة بمدى محدوديتنا بحد ذاتنا، فهناك جوانب من الحقيقة لا يستطيع الانسان لا فهمها ولا إدراكها، وهذا رأي يعاود الحديث عنه اليوم في علوم الفضاء التي تصح فيها كلتا نظريتي «الكوانتيوم والنسبية» بآن واحد، ويستحيل فيها إلى الآن وجود نظرية واحدة تفسر الفيزياء ـ المكرو والمايكرو ـ؟!

فإذا كان الأمر كذلك لماذا لا نعمل على تحليل قدراتنا العقلية لمعرفة امكاناتها، لكي نعرف حدود ما يمكننا معرفته، تلك هي أهداف عمل «لوك» الأساسي المسمى «مقالات في الفهم الانساني» «Understanding Essay Concerning Human» التي هدفها تحديد قدراتنا العقلية حتى لا نقول ما لا نفهم ولا ندعي، وهكذا أطلق «لوك» اتجاهاً في الفكر الفلسفي، ليس من الضرورة تبني حلوله التجريبية فيه، لأن هذا الاتجاه الذي يحاول تحديد قدرتنا على الفهم بين العقلين العملي والنظري اللذين نملك(*)، لاقى ردوده في فلسفات «هيوم» و«كانط» و«شوبنهور» و«روسو» و«وتغنستين Wittgenstein» و«بوبر» المعاصرَيْن حتى القرن العشرين.

---

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 584.

(*) هذا السؤال هو الذي أيقظ «كانط» ـ حسب تعبيره ـ من سباته الدوغماطي بعد أن قرأ «مقالات في الطبيعة الإنسانية» «لديفيد هيوم» بعد ذلك.

إن «لوك» في مقالاته التي تخص الفهم الإنساني، وضع سؤالاً أساسياً في نظريات المعرفة «Epistemology»الإنسانية، بغض النظر عن محاولته لربطه ـ أي لربط ما يمكن معرفته ـ بالذي يمكن التجريب عليه وفيه فقط، أي بغض النظر عن إجابته، السؤال بحد ذاته من الأهمية بمكان.

محاولة الاجابه التجريبية

لعل مفتاح فهم إجابة «لوك» هو في تحديده لمعنى مصطلح الوعي «Consciousness» بالادراك الشعوري «Cognition» الذي يتضمن القدرة على المحاكمة، واستخدام قواعد التفكير العامة بمعنى المنطق العام بين الناس فطرياً، أي: «Common Sense»، وهي القدرة نفسها ـ التي قلنا عنها في بداية هذه الدعوة للدخول في تاريخ الفلسفة ـ إن الإغريق حاولوا أن يدفعوا بها من حيز التلاؤم لأجل البقاء، إلى حيز البحث عن المطلقات والتي شعر «لوك» أنها لا تفي بهذا الغرض، فلنقصرها على ما تقدر عليه من بحث فيما تدلها عليه الحواس بالواقع التجريبي العياني فقط، لذلك يجب البحث في أصول هذه القدرة ـ بالمعنى النفسي المعاصر ـ من خلال البحث في الفكر ومَنْشئه والمشاعر ودواعيها والرغبات والذكريات . . . وهذه هي التي سماها بالأفكار «Ideas»، وهو يعني بها كل ما يمكن إدراكه مباشرة من العالم الخارجي، وما يضعه هذا العالم في حواسنا ـ بالمعنى المعاصر الكمبيوتري «Input» ـ مثل الألوان والطعوم والإحساسات(*) التي نختبرها منذ نعومة أظفارنا، فنصنفها بأفكارنا ونربط بعضها ببعض، أو نتذكرها فرادى، ونشكل أخيراً فهماً عاماً لها؟! وهذا كل ما في الوعي عنده؟!

والفهم العام للأفكار «General ideas» هو الانطباع أي: «Impressions»، والانطباعات تتراكم في الفكر بشكل متداخل، وحين نميزها ونفرزها عن بعضها نتعرف على الأشياء التي خزناها في ذهننا، عن تلك المستجدات التي نريد أن نخزنها، وهكذا نشكل فهمنا وآراءنا عن العالم بشكل معقول، أي نعقل التواجد ـ الكينونة ـ، وهذا يعني أن الوسيط

(*) هي عبارة عن مثيرات ليس إلا حسب «لوك».

بين الانسان والعالم الخارجي، أي وسيط المعرفة هي الحواس فقط، فأين الأفكار الفطرية التي تحدث عنها الفلاسفة؟!

إن الدماغ الإنساني وبلغة اليوم كالكومبيوتر يظل في حيز المعقولية، طالما نخزنه بالمعلومات وننضدها له، لكن إذا تركناه هو لينضدد ما خزناه فيه، سيجيبنا إجابات هلوسية مضحكة أحياناً وسخيفة أخرى، ومغضبة بعض الأحيان، كذلك الأحلام حين تخف قدرة الحواس على الاتصال بالواقع خلال النوم، فتتداخل الانطباعات المتراكمة في الفكر مع بعضها.

لا معرفة خارج الخبرات لأي إنسان، وحتى الأحلام والتصورات والخرافات ذات أصل بالواقع، ومن هذا المنطلق يمكن القول: إنه حتى «مُثُلْ» أفلاطون قد جاءت من الواقع لا العكس، فلا أحد يلد ومعه أي معرفة تلقاها من أي عالم مفارق بالقوة أو بالفعل، وهذا هو منطلق التجريبية «Empiricism» الأساسي، الذي نراه اليوم على ضوء تقدم العقل العملي في علم «الجينات» والوراثة خاطئاً، لأن المورثات النوعية في الأنواع والأفراد تخزن ذاكرة مسبقة البرمجة بكل كائن، يظهر فعلها ويسمى بالغزيرة، وتتناقل بين الأحياء عن طريق الوراثة.

فهناك أفكار مسبقة وخبرات مسبقة البرمجة بكل واحد فينا، تفتحها فرديته، وتظهر بشخصيته، مكتسبة من نوعه أو من بحيرته الوراثية، خلافاً لمؤسس «الإمبيريقية» الذي لم يكن يعرف شيئاً عن هذا الأمر، فرفض الحدس به، الذي قام به سابقوه.

لذلك أنكر «لوك» على «ديكارت» إمكان أن يلغي كل أفكاره «القبلية»، حتى يبدأ من فهم الوجود من الفكر البحت ـ كوجيتو ـ.

وينتج من هذا أن الانسان صفحة بيضاء حين الولادة، على التربية أن تكتب عليها ما تشاء، وهذا يعني تساوياً بين الأعراق والبحيرات الوراثية، فكل شيء يعتمد على كيفية تثقيف الناس، وقد لاقت هذه الأفكار رواجها في المجتمعات «الموزايكية» الخليطة عرقياً، كالولايات المتحدة الأمريكية، التي تبنت أن الحرية مرتبطة بالتربية، لذلك يمكن

القول: (ان الدستور الأمريكي «Constitution» قد بني على مبادئ «لوك»، بينما بني الدستور الانكليزي على عكسها التي وضعها بورك Burke ـ الذي سنناقشه لاحقاً ـ.)[1].

وقد تطورت هذه الأفكار مع ظهور العلوم الحديثة، القائمة أساساً على ضرورات الخبرة والملاحظة بشكل مستقل عن الملاحظ والخبير، التي لم يكن هدفها إظهار أخطاء المناهج السابقة، بل وضع الانسان في موقع مواجهة الحقيقة، دون غيبية أو أفكار مسبقة، فيما سمي بالموضوعية. أي التعامل مع كل شيء كموضوع خارج الذات، وبمعزل عن صلته فيها.

إن الذاتية «Subjective» تختلف من شخص لآخر لاختلاف الخبرات بين الناس، أما الوصول إلى الموضوعية بشكل تام، فمعيقه هو أننا نعيش بعالم ظاهري، لا يمكن إدراكه بمعزل عن خواصه، أي لا يمكننا معرفة الشيء بذاته الذي يحكمه حسب تعبير «كانط»، وحسب «لوك»: «شيء غير معروف ما هو»[2]، وكل ما نعرفه هو شخوصه الظاهرية، أما في ذواتنا فلا نجد إلا صفات، لا يمكننا معرفتها بحد ذاتها أبداً، تتبدى بشعورنا وخبراتنا.

فكلتا الذاتية والموضوعية غير معروفتين ـ لا يمكن أن يعرفا ـ بحد ذاتهما، وكل معرفة هي عملية انتقال بين هاتين الصفتين المجهولتين، لذلك يرتاب الناس من الأفكار الجديدة دوماً، ويعارضونها إلى أن تصبح من خلال هذه المعارضة عامة ومعروفة من الكل فيتبنوها، فتسمى موضوعية، حتى لو كانت هذه الأفكار فارغة أسطورية لا معنى لها، لذلك تختلف الحضارات؟!

وما الحضارة الغربية بهذا المعنى إلا حضارة بنت أفكارها على عقول فردية متمردة، أمثال «لوك» ممن طالبوا بفصل الدين عن الدولة، فصارت لا تقبل إلا ما هو عقلاني معقول فقط.

---

(1) John Locke, Political Writings, Penguin Books, N.Y., 1993, p. 8.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 206.

تلك هي أسس الثورة «الليبرالية» التي بناها «لوك» وتجدها في كتاباته السياسية «Political Writings»[1].

والواقع أن «لوك» شأنه شأن «ديكارت» وكل الفلاسفة العظام، «ريبي» في قرارة نفسه، فلم يكن يثق بالمعرفة العلمية الموضوعية ثقة مطلقة، لأن أسسنا المعرفية عن طريق الحواس قد تبرمج لنا «Input» معلومات خاطئة عن الواقع، وحتى الملاحظة المؤكدة من عدد كبير من العلماء أو الشهود، من الممكن أن تكون خاطئة، فلا ثقة مطلقة بالمعرفة الإنسانية، لذلك يجب أن نغير معتقداتنا على ضوء تغيير الدلائل والمعطيات دوماً.

وهذا هو سبب ضرورة تشكيل مجالس السيناتورات والمجالس العلمية، التي تدرس دوماً تغير المعطيات على ضوء العقل النظري، بإرشاد من العقل العملي حسب مصطلحاتنا التي نستعملها في هذه الدعوة لولوج تاريخ الفلسفة؟!

فالسياسة كالعلم لا تخرج عن صلة التنظيم - بمفهومه الإغريقي - للواقع ولعلاقات الناس مع بعضهم البعض، ولأن كل الناس عرضة للخطأ فالشرور بسبب مشاعرهم ومصالحهم ومغرياتهم المختلفة، لذلك على الدولة أن توزع السلطة فيها، ولا تحصرها بطبقة أو حزب أو شخص واحد، على أن يكون هدفها هو حماية حق الحياة والحرية والملكية لكل الناس، فإذا خرجت عن هذا الهدف صارت دولة طغيان[2].

إن الحق في الملكية ينبع عند «لوك» من الجهد الذي استثمرناه فيها، دون أن يوضح «لوك» أي غريزة مسبقة في كل إنسان، شأنه شأن الكثير من الثدييات بحيز من المساحة الخاصة «Territorial»، تدفعه إلى مثل هذا الاستثمار، لأنه لم يكن يؤمن بالغريزة، وقاومها بشكل دوغمائي متصلب.

لذلك حين بنيت الامبريالية على هذا المفهوم الاستثماري، كانت الرأسمالية فيها عاجزة عن الدفاع عن منطلقاتها إزاء مفهوم «فضل القيمة»

(1) Political Writings, op. cit.

(2) Ibid., p. 363.

الشيوعي الذي طرحه «ماركس»، وسنأتي على إيضاح هذا لاحقاً.

ومن حق الاستثمار انتقل «لوك» إلى حق التصرف بالملكية، الذي يسرقه كل من يمنعه، وبهذا دافع عن الرأسمالية ولقي دفاعه الصدى الواسع في أمريكا.

لذلك يمكننا القول: «إن لوك هو فيلسوف العالم الجديد، قبل بروز «البرغماتية» فيه التي ميزت الفلسفة الأمريكية عن فلسفات باقي العالم من غرب وشرق»، والتي سوف نبحثها لاحقاً.

هكذا نجد أن فلسفة «لوك» حين صارت فلسفة أمريكية رسخت:

- الديموقراطية الليبرالية.

- فصلت الدين عن الدولة.

- لم تكن قطعية بل أبرزت جانباً ريبياً في الحقيقة يستدعي المتابعة المؤسساتية - مراكز البحوث والجامعات - لها.

- كما أنها تعد رداً مسبقاً على كل الدعوات العرقية والقومية.

- وهي فلسفة ضد الملكية ودوغمائية الحق الإلهي للملك، وكل دوغمائية مشابهة[1].

لذلك لاقت فلسفة «لوك» أيضاً صداها في ذهن منظري الثورة الفرنسية، أمثال «منتسكيو» و«ڤولتير» و«الموسوعيين»، لكنها لم تُرَسِخ أي تقاليد ليبرالية في فرنسا كما رسختها في أمريكا، وهذا لا يعني أن الأمريكان حين بدأوا يشكلون فلسفتهم الخاصة - البرغماتية - قد حصروا نظرية المعرفة بالحقائق التجريبية فقط، بل جل ما في الأمر قد عاملوا تلك الحقائق على أنها جزء من نظرية المعرفة، على الأقل من جانب العقل العملي فقط إن شئت.

وبصورة مجملة كان «لوك» يعبر عن العقل المعاصر أكثر من تعبيره عن عقل القرن السابع عشر في أوروبا، ومنهجه مناوئ لتبعية أي سلطة

---

(1) John Locke, Second Treatise of Government, Hackett Publishing Company, INC., Indianapolis, Cambridge, 1980.

سوى سلطة العقل، سواء كانت هذه السلطة سياسية أو دينية أو حتى فكرية من العقل النظري الخالص، أو تقليدية من العادات والتقاليد. إن «لوك» طالب دوماً دارسي الفلسفة أن يفكروا بأنفسهم، فلا أحد يستطيع أن يقدم لك الحقيقة ولا أحد يمكنه أن يدلك على شجرة الخلد وملك لا يفنى، إلا ذاتك.

هذه الفلسفة دفعت الأوساط العلمية إلى طلب المعرفة من العلم - من العقل العملي - لأن كل الناس قادرة على فهمه، كل هذا يجب أن يبنى على الفهم العملي للأشياء «Common Sense»، لا على أي نظرية معرفية منطقية غامضة لا يفهمها إلا قائلها، لذلك طالب «لوك» دوماً بأن تأخذ الفلسفة الأمور الواضحة لكل الناس والحقائق التي يعيشها الجميع «Plain Facts» بعين الإبراز والاعتبار دوماً، فإذا برزت حقيقة يمارسها الناس بشكل تلقائي، وأخرى يعتقدون بها معاكسة لها، فالأولى هي الأصح.

تلك هي الطريقة التي أخذ بها العالم «الأنكلوسكسوني» خلال المئتي سنة الماضية، وساقته إلى عالمية السيطرة والانتشار التي تطبع العالم اليوم بطابعه، بعد أن «أغرقه»(*) الاسكندر المقدوني، وعَرَّبَهُ الاسلام، يؤمركه اليوم الأنكلوسكسون بصورة أو أخرى، بدءاً بلغتهم الإنكليزية العالمية اليوم، ومدلولاتها المباشرة التي تزداد يوماً بعد يوم في مخاطبة المنطق العام «Common Sense»، كعبارة من الصعب إيجاد ترجمة لها باللغة العربية!! غير عبارة المنطق العام الذي يستخدمه الناس بدون أي عودة إلى معتقداتهم، بل فقط بالعودة إلى انطباعاتهم التي يفهمها الكل بشكل جلي واضح حسب القاعدة التي وضعها «لوك»: «بأن معرفة الناس لا يمكنها أن تتجاوز خبراتهم»[1]، مهما إدعى المتصوفة، أو تقول الفلاسفة، أو شطح الفنانون، وخبراتهم لا يمكنها أن تزيد عما تقدمه الحواس لهم، ويمكننا أن نضيف حسب علم الوراثة - الجينوم - الحديث: عما تقدمه الحواس لهم بالفعل لتفتح إمكانات غرائزهم المضمرة في جيناتهم بالقوة، وإلا ما الفرق

(*) جعله اغريقياً.

(1) Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 205.

بين «لوك» و«أحدب نوتردام»؟! أي بين العبقري والمجذوب ـ بمعناه الصوفي ـ ؟!

ثانياً : جورج بيركلي

ظل المنطق العام الذي يستخدمه الناس «Common Sense»، يؤكد قفز المتدين من خطر مفاجئ رغم إيمانه بالعالم السماوي الأفضل، والبكاء على الموتى كذلك، لكن إضافة لكل هذا ظل هذا المنطق العام المهم بالنسبة للفكر التجريبي يحلف بالله الإيمان ليؤكد أمراً أو ينفي آخر، ويستعين بعبارات دينية ليهدئ قلقه أو مخاوفه كعبارة الله حين يحدق الخطر. . . وسوى هذا كثير(*)، كذلك لعدم وجود حتمية في تجريبية «لوك» المادية التي تركت مجالا للريبية بدل الدوغما في قدرتنا على الإجابة عن السؤال: ماذا يمكننا أن نعرف؟!

لكل هذه الأسباب أمكن قيام تجريبية دينية تعبر عن الجانب العزيز على المنطق العام، جانب الدين الذي لم تشأ الحضارات الغربية أن تستغني عنه، بل فقط وضعت حدودا لتدخله بشؤونها اليومية، من سياسية واقتصادية واجتماعية وسواها؟! لأن الفكر الحضاري بعد كل شيء لا يمكنه أن يكون فكراً إلغائياً، والفلسفة الحضارية لا تستطيع أن تغلق أي نافذة معرفية، وإلا صارت دوغمائية لا ريبية معتدلة «Mitigated»، لأن الفلسفة الحقيقية لا تهرب إلا من وجه «الدوغمائية» الكالح ووقارها السطجي المزيف، أداتها الريبية المعتدلة وسلوكها درب الحقيقة الشاق الطويل؟!

وقد جسد «جورج بيركلي 1685 ـ 1753 م» هذه التجريبية الدينية بفلسفته، مؤكداً أن كل ما يمكننا إدراكه هو مضامين وعينا فقط، وهذا الوعي لا يوجد أي دليل على أنه من طبيعة مادية، وحتى لو قلنا إن حواسنا تنقل لنا ـ بهذا الوعي ـ صوراً عن العالم الموضوعي الذي نحن فيه من خلال الأصوات والأضواء، فإن هذه النسخ المنقولة لا تمثل العالم

(*) حتى على ألسنة الملاحدة.

الحقيقي الذي تصوره لنا كما هو فعلاً، لذا فإن التجريبية تقودنا إلى الاعتقاد بأن الواقع بنظامه المنقول لنا هو نتاج فكر لا مادة، فلا يوجد في الوجود ولا في هذه الكينونة بشكل قطعي سوى وعينا، الذي هو من طبيعة فكرية، تتعامل مع المادة كطبيعة فكرية أخرى خارجية، وإلا لا يفهم الشبيه إلا شبيهه؟!

ألم يعترف «لوك» بأن المادية مبنية على «شيء غير معروف ما هو ـ ماهيته ـ»؟! أو حسب تعبير «كانط» مبنية على «نومن» مجهول كشيء بذاته، فلماذا لا تكون وهماً لا وجود لها دون حقيقة كلية هي الله.

لأن كل ما هو موجود هو عقلي يمكن للعقل وحده إدراكه، وبدون العقل لا يمكننا أن نشعر بالوجود، ألم نقل في بحثنا «الفكر والوعي»[1] إن الوعي «Consciousness» لا يختلف عن الإدراك «Conscious» إلا بسعة مطلبه بإدراك المطلق، فالمطلق ـ الله ـ هو الضامن لكل إدراك نسميه مادياً، ثم ألا تنحل المادة في نهاية المطاف كما يؤكد علم الفضاء «بمضاداتها» إلى مجرد فكرة مشخصة في زمان مكاني معين.

لكن «بيركلي» ذهب بعيداً حين قال بعدم وجود المادة فألغى التواجد ـ الكينونة ـ وهذا تنكر للمنطق الحسي العام «Common Sense»؟!

ويظن «بيركلي» أن إنكار (وجود المادة... لن يكون له أدنى تأثير على خبرتنا اليومية... أفلا ينبغي أن نسلم بأن لأفكارنا عللاً ... ترد إلينا من مصدر مستقل عنا... نستطيع أن نفترض أن الله هو العلة)[2] لكننا إذا أنكرنا (وجود المادة سنرفض مكتشفات «نيوتن» وزملائه)[3] مع أن هذه المكتشفات قد خضعت للتعديل «بالنسبية» الحديثة «و«الكوانتيوم»، إلا أن أساسها الفكري مبني على واقع مادي قرأ «نيوتن» جانباً منه، وترك «لأنشتين» و«هندريك لورنتز» ليقرؤوا جانباً آخر.

ونظراً لمناصرة «بيركلي» للإنجيليكان طرح على القائلين بتجريبية

---

(1) أنظر مؤلفنا، الفكر والوعي، مجد، بيروت 1998 م «الوعي».

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 79.

(3) المرجع السابق، ص 80.

«لوك» مشكلة قدم المادة وأزليتها، ليؤكد أنها ليست سوى تعبير آخر عن الألوهة.

يقول «رسل»: (إن «بيركلي» يظن... شأنه شأن «هيغل»... بأن الوجود عقل وعمليات عقلية فقط... وأنا أظن أن هذا خطأ فادح)[1]، والسبب برأيه أننا نستطيع أن نتبنى ما نشاء من آراء، لأن أمر هذا التبني أمر لغوي بحت (فالمادة والفكر عبارة عن حدثين... لكن بعض الأحداث قد لا تكون لا مادية ولا فكرية، وبعضها تجمع الاثنين ولا يقرر هذا الأمر إلا الاعتبارات التجريبية بأدق تفاصيلها)[2].

وكما حدث دفعت التجريبية «بيركلي» إلى الواقعية في السلوك، أو هكذا فهمها، فهو كخريج «ترنتي كولج» أقدم الجامعات في «ايرلندا»، وشأنه شأن «الإيرلنديين» كان يعتقد بضرورة الهجرة إلى الغرب أي إلى أمريكا - حيث لديهم أكبر الجاليات هناك - وهناك ترك لجامعة «Yale» أملاكه في رود أيلاند بنيويورك، وكان يحلم ببناء جامعة في «برمودا»، والأغرب من كل هذا، كتابه «سيريس» الذي قرر فيه البحث في فضائل ماء القطران كدواء عمل «بيركلي» على الدعاية له وترويجه[3].

فإذا أضفنا إلى كل هذا أن كل أعماله الفلسفية التي عرف بها، طبعها وهو في العشرينات من عمره، ومات في السادسة والسبعين، أدركنا مدى تسرعه وحتميته وواقعيته، وعمليته التي لم تمهله لإعطاء تأملاته الفلسفية مداها الأوسع.

ورغم تصنيفه في تاريخ الفلسفة على أنه تجريبي، لا أرى فيه أكثر من «ديكارتي» عقلاني رغم كل تصريحاته المتعلقة بلغة «لوك» التجريبية، الباحثة عن إجابة عن حدود المعرفة الإنسانية، وخاصة مقالاته المتعلقة في مبادئ المعرفة الانسانية «A Treatise concerning the Principle of Human

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 632.

(2) Ibid., p. 633.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 82.

«Knowledge»[1]، التي أكد فيها أن كل إيمان وقناعة بأي جوهر مادي، يؤكد وجود الجوهر الروحي المطلق، وهو حين أصبح «قساً» بعد أربعة وعشرين سنة من هذا الكتاب الذي جعله أساس سيرته الذاتية ليصير «قساً»، لم يبد إلا أهمية ضرورة شرب ماء القطران؟!

ثالثاً: ديفيد هيوم

التجريبية هي محاولة إجابة بالعقل العملي على هدي العقل النظري، عن حدود المعرفة الإنسانية، حيث وضعها «لوك» بالحواس و«بيركلي» أوصلها إلى حدود الوعي الكلي الإلهي، في صلته مع الإنسان، ولا مادية المادة، مقابل حس المنطق العام عند سابقه، وتوقف عند هذا ليعلن قطعية لا مادية كدال وحيد على الوجود الذي هو الوعي.

لكن «ديفيد هيوم» من بعده لم يستطع أن يخرج عن تراث التجريبية الضروري، والذي لا تجريبية بدونه وهو: الريبية المعتدلة «Mitigated Scepticism»، التي كانت تمارسها حلقة أدنبرة «Edinburgh Circle»، والتي كان فيها إضافة إلى «هيوم» الاقتصادي الاسكوتلندي «آدم سميث» والمهندس «جيمس واط» الشهير بالكهرباء.

لقد كتب «ديفيد هيوم 1711 ـ 1776 م» أهم عمل له قبل أن يبلغ الثلاثين من العمر وهو: «مقالات في الطبيعة الانسانية»[2]، قبل أن يتحول عن الفلسفة خلال الأربعينات من عمره ويكتب، «تاريخ انكلترا»، فلم يشتهر بالفلسفة إلا بعد موته، وعندها تم نشر ما كان قد كتبه ضد الدين وطبيعته، ومن ضمنها كتابه الذي يعترض فيه على المعجزات والخوارق «Of Miracles»[3]، والذي يعتبر من أكثر أعماله تشهيراً بالدين المسيحي، وهذا العمل كان بالنسبة له أساسياً لكل بحث استقصائي هام[4].

---

(1) George Berkeley, Principles of Human Knowledge/ Three Dialogues, Penguin Classics, N.Y., 1988.

(2) David Hume, A Treatise Of Human Nature, Penguin Books, N.Y., 1985.

(3) David Hume, Of Miracles, Open Court, U.S.A. 1985.

(4) Ibid, p. 3.

لأننا حسب «لوك» لا نستطيع أن نتأكد من أي معرفة خارج ذواتنا، بدون ما تزودنا به الخبرات التجريبية، فالتجربة عند «هيوم» هي فيصل التأكيد، لأننا لا يمكننا أن نتأكد من أي كينونة خارج أنفسنا بثقة مطلقة، وهذا رأي يشارك فيه هيوم بيركلي، فنحن لكي نتعامل مع الأشياء والآخرين، وفي كل سلوك لنا، نفترض وجود حقيقة موضوعية لهم، ونرجح وجودهم - كينونتهم - إزاءها، دون أن نكون على ثقة مطلقة بذلك، فخارج البراهين المجردة والذاتية للرياضيات لا شيء أكيد مئة في المئة، وكل شيء محتمل ومرجح أو غير مرجح؟!

وهكذا الأفكار (فليست فكرة الامتداد إلا فكرة المرئي المفهوم لكل ما فيه نقاط موزعة بنظام معين، مما يعني أننا لا نستطيع أن نشكل أي فكرة عن الفراغ، أو الفضاء حيث لا يوجد أي شيء مرئي ومفهوم)[1].

وهذا يعني أن المعرفة الإنسانية عاجزة خارج إطار المحسوسات التجريبية، التي يمكن التعامل معها واقعياً امبيريقياً؟! إذا ادعينا أي معرفة ممكنة خارج الذات، فهو مثل «بيركلي» بهذا المعنى يؤكد أن أي ثقة لنا بمعرفة خارج ذواتنا ثقة نسبية لا مطلقة.

وإذا قمنا باستبطان ذواتنا نجد الحواس فتتأملها، والأفكار فنستعملها والمشاعر والرغبات، أي نجد نفسنا التي ليس فيها أي صفة غير هذه الصفات، فالذات خارج إطار النفس هذا وهم، فإذا سألت من أنا؟! أجابك «هيوم» بأنها مجموعة علاقات مع الأفكار «Ideas»، أو أنت حزمة أفكار[2]، لذلك يقول هيوم: (أنا . . . غير متأكد من مفهوم الذات «Identity»)[3].

فإذا كانت الذات مجرد نفس، والنفس في مشاعرها ورغباتها وفكرها - كما يقر علم النفس المعاصر ويبني امبيريقيته على ذلك منذ «هيوم» - وأن هذه المشاعر والرغبات والفكر ناتجة كلها عن تفاعل الانطباعات الحسية،

---

(1) A Treatise, op. cit., p. 102.

(2) Ibid, p. 310.

(3) Ibid.

فهذا يعني استحالة وجود ثنائية الروح والجسد، لأن ما كان يسمى روحاً هو في الواقع حسب «هيوم» «نفس» فقط، وهذا يعني إلغاء مفهوم الروح من تعاملنا، وبالتالي إلغاء إمكان أي برهان على وجود الله، لأنه إذا كان الله موجوداً فهو على الأكيد ليس روحاً ـ روح القدس ـ ولا يمكن البرهنة على وجوده، أو حتى الدلالة التجريبية على هذا الوجود، التي بها وحدها يمكننا أن نتأكد قطعاً من وجود أي شيء، فالله كشخص كما تزعم المسيحية ـ كذات ـ مستحيل الوجود، استحالة وجود أي ذات «Person» أو «Self» في النفس.

لكن أين مكان الإثباتات الكوزمولوجية والأنطولولية والثيولوجية على وجود الله في فكر «هيوم»؟؟

هي تتعلق كلها بمفهوم السببية أو العلية ـ لكل شيء علة أو سبب ـ، وأهمية السببية بالنسبة للعلم والفلسفة بقدر أهميتها للحس المنطقي العام، في كونها الرابط الخفي بين أحداث التواجد ـ الكينونة ـ إذ لولاها لما أمكن أي تتابع في الأشياء، ولما كان هناك زمن، ولحصلت الفوضى في كل الكون «Chaos»[1]؟!

إن التتابع حسب «هيوم» في أحوال وشؤون الأشياء المفهومة مدين للسببية، ولولا هذه الظاهرة المدهشة لما أمكن وجود أي حياة عاقلة، لكن بملاحظة الوقائع تجريبياً نجد أن النهار يعقبه الليل مثلاً، ولكن الليل ليس سبباً للنهار فلكليهما أسباب أخرى أوجدتهما، فتلازم الوقوع وتلازم الغياب، لا يعني أن هذا سبب ذاك، وإذا دخلنا في حلقات الأسباب نجد أن واقعة ما لا تستدعي بالضرورة أخرى، فإذا تلازمتا فهذا لا يعني حتمية هذا التلازم إلى الأبد، ففي إنكلترا كل «البجع» أبيض اللون منذ آلاف

(1) إن «هوكنغ» يربطها بحركة توسع المادة في الكون أي بالزمن الذي هو مقياس هذه الحركة، ولأن اتجاهه إلى لأمام منذ الانفجار الأول، فيما سماه بسهم الزمن الصاعد، تنتظم الأشياء بالتتابع وفقاً لنظام هذه الحركة المتقدمة، وهذا الانتظام هو السببية ـ العلية ـ الذي سيفقد تتابعه إذا عاد الزمن ـ الزمن الراجع ـ، حتى لو على مساراته ذاتها، أنظر: A Brief History of Time, pp. 159- 170. ويدخل هذا في إطار مطلب «غاليليه» بأن العلم هو في دراسة حركة المادة أو الميكانيكا الرياضية والتجريبية.

السنين، لكن حين اكتشفت «استراليا» ظهر بجع أسود، وقبلنا به، فهناك احتمالات واسعة وليست حتمية ضرورية للتلازم في الوقوع أو الغياب، ولا قطعية فيها[1].

وهنا من الطريف أن نذكر موقفاً مشابهاً «للغزالي» ينفي فيه صلة السبب بالمسبب في «تهافت الفلاسفة» لكي يؤكد أن الله تعالى هو ضامن هذه الصلة ولا ضامن لها سواه، وعكس هذا الرأي لهيوم هنا من منطلق مشابه، ينكر فيه إمكان تأكدنا حتى من صلة الأسباب بمسبباتها، أو حتى وجود عالم خارج أنفسنا، أو حتى وجود ذوات لنا تنضوي فيها أنفسنا وتشكل شخصياتنا، أو أي قطعية في أي شيء، وإذا أمكنت المعرفة وهي شبه استحالة بالنسبة له، فلا تمكن إلا بالتجربة العيانية الواضحة، وبناء على هذه التجربة في مجال النفس، تبين له أن الناس تسيرهم رغباتهم ومشاعرهم، أكثر مما يسيرهم عقلهم، لذلك قال «هيوم» عبارته الشهيرة بأن العقل عبد للرغبات[2]، وهي التي تسيطر عليه وتسيره حتى عند الفلاسفة.

وبناء على هذا يمكن القول: إننا «نرغب» بأن يكون للأسباب سبب غير «سهم الزمن» الصاعد في الكون اللانهائي، نريد أن يكون سبب الأسباب هو الله حتى نطمئن، وهذا الوهم حسب «هيوم» ناتج عن رغبتنا الجامحة بأن نُخدع[3]، فنخدع أنفسنا بالصلة الضرورية بين الأسباب[4]، تماماً كما نحب أن نُخدع بالإطراء الفارغ وادعاءات العظمة؟!

وبالقطب المعارض لهذا الرأي تماماً ومن منطلقات مشابهة، ألا يمكن القول: «ألا تخدعنا العلوم أيضاً حين ترتاب بكل شيء غير تجريبي ميكانيكي، أي في مجال الحركة فقط؟! لماذا الحركة يقينية وكل شيء عداها قابل للارتياب؟!».

---

(1) A Treatise, op. cit., p. 181.

(2) Ibid., p. 468.

(3) Ibid., p. 203.

(4) Ibid., p. 205.

وبعبارة موجزة: إن الباب الريبي الذي دخل منه «هيوم» على الفلسفة التجريبية، واسع يمكن استعماله بكلا الاتجاهين؟!

لذلك يمكننا القول: إن سهم الزمن الصاعد الذي نركبه بعد أن تشكل الكون منذ «25 ـ 15» مليار سنة، والناتج عن حركة المادة الكونية التوسعية، منذ الإنفجار الأول له سبب، قبل أن يسبب السببية أو العلل من بعده، وهو تحديداً حركة المادة، التي لا بد لها من محرك، هو ما سماه الفلاسفة العرب بالمحرك الذي لا يتحرك، أي الله تعالى.

وهذا قياس منطقي وليس وهماً ناتجاً عن رغبتنا بأن نضع كل شيء على الألوهة حتى نطمئن، أو حين نتعب من متابعة البحث.

إن هجوم «ديفيد هيوم» على الدين يعتمد ككل المنطق التجريبي على الفهم العام «Common Sense»، وعلى الشك الريبي بكل حقيقة ملزمة، وهاتان الصفتان ينقصهما العمق والثقة بالحقيقة، فمن الضروري وجود ريبية معتدلة في كل فكر فلسفي «Mitigated Scepticism»، شرط أن تكون معتدلة «Mitigated»، والذي يقرر اعتدالها المنطق بصرامة قوانينه العقلية، لا المنطق العام بسطحيته؟!

وصرامة المنطق تقوم على المعرفتين التحليلية «Analytic» والتركيبية «Synthetic»، فمن الأولى نصل إلى المسلمات التي تركب عليها أفكارنا، فيما يسمى بالقياس «Syllogism» البرهاني[1]، ورغم أن التركيب يحتاج إلى سنين طويلة من التحليل، للتأليف بين التصورات المتنازعة التي يقدمها التحليل، فإنه عناء العقل النظري يستأهل، لأنه بدونه لا قيمة لكل تحليلات العقل العملي، مهما كان متعباً، وحذراً من ذاتياته.

لكن الريبية لا تستطيع أن تشك إلا بالمعرفة التركيبية، أي بم يقرره العقل النظري، أما المعرفة التحليلية فهي معطيات حيادية لا تقرر بالعقل العملي شيئاً، قبل أن يفسحه العقل النظري، فإذا اقتصرنا على المعرفة التحليلية كما يريد «هيوم» والتجريبيين، سيجتمع عندنا كم هائل من

(1) المعجم الفلسفي، مرجع سابق، جـ 1، ص 268.

المعطيات التي لا صلة بينها، وهذه مشكلة البيانات العلمية «Data» التي تحتاج إلى أداء كمبيوتري تركيبي حتى ولو كان ميكانيكياً.

ولماذا عدم اليقين إلا بالميكانيكية؟!

هل لأن «غاليليه» قرر ذلك؟! أم لأن «هيوم» يراها خارجة عن سلطة الرغبات التي تستحوذ على كل عقل مهما كان متنوراً؟!

إن سبب ريبية «هيوم» هو لا في إمكان الحقيقة إذاً، بل في سيطرة الرغبة على العقل، وهذا يعني أننا قد عرفنا الداء، فإن نقصي الرغبات لا يعني الميكانيكية، بل يعني إمكان الوصول إلى الموضوعية.

والفلسفة كتكريس للحقيقة هي إقصاء للرغبات، والسير بموجب ما تمليه الحقيقة، لكن التجريبيين يشكون بإمكان ذلك.

ويعمم «هيوم» هذا الشك بكل نظرية سياسية أو علمية أو فلسفة أو دين، معتبراً إياها مجرد تعبيرات عن رغبة أصحابها، وهذا ما عبر عنه لاحقاً «فوكوه Foucault» بتفكيكيته القائمة على أساس أن كل نص، وليس كل نظرية فقط، هو محاولة ممارسة إخضاع من كاتبه للآخرين؟!

فإذا دفعتنا ريبية «هيوم» إلى قبول التحليلية من المعرفة فقط، فإن التفكيكية الريبية المعاصرة تطالبنا باستخدام التحليل في كل نص لإظهار مدى ما فيه من إدانة لأفكار صاحبه.

لكن أليس كل توجيه للمعطيات التحليلية تركيباً أيضاً؟! هذا ما لم يجب عليه «هيوم» وما لم تجب عليه التفكيكية المعاصرة؟! في توجيههما للتحليلية نحو امتناع التقرير، أو ضد كل فكر مركب من معطياتها، فلماذا العناء التحليلي في البداية؟!

هل هو من أجل تقرير الميكانيكية فقط، وعلى ماذا سوى الآلة تدلنا الميكانيكية؟!

ومع كل هذا فإن منطق «هيوم» منطق الشاك الخاص الذي هاجم الدين والميتافيزياء، وأنكر حتى الاستقراء إنكاره لأي تلازم في الوقوع بين

(*) سنأتي على شرحه.

ظاهرتين، وفي مجال الاستقراء كل انتقال من الظواهر إلى مفاهيمها، عمل تعسفي برأيه، والأكثر تعسفية تحويل المفهوم إلى معادلة رقمية، صحتها ليست من الرياضيات، بل من القياسات التي تنتج عنها.

أما في مجال الأخلاق فقد ظهرت التجريبية، وتجريبية «هيوم» بشكل محدد، في «المذهب النفعي» الذي طغى على العالم الناطق بالإنكليزية، الجاهل كلية بفكر «كانط»(*) الذي لم يترجم قبل خمسينات القرن التاسع عشر للغة الانكليزية، وبسبب هذا الفراغ، إضافة إلى طغيان التجريبية على العالم الناطق بالإنكليزية، وضع جيرمي بنتام «Jeremy Bentham» «1748 ـ 1832» أسس المذهب النفعي، «Utilitarian».

رابعاً: المذهب النفعي

بعد انتشار فلسفة «ديڤيد هيوم» أصبح اتجاه الفلسفة في العالم الناطق بالإنكليزية في القرن التاسع عشر، متمحوراً على ما يمكن الإفادة منها في مجالي السياسة والأخلاق، وهذا ما قام به «جيرمي بنتام» فجامعتا «كمبردج وأكسفورد» الشهيرتان في «لندن» كانتا حكراً على البروتستانت، وممنوع على أبناء الأديان الأخرى دخولهما، والسجون كانت سيئة صحياً واجتماعياً للمساجين، فوضع «بنتام» مشروعه للإصلاح التعليمي وإعادة التأهيل على قدر سواء، ومن مخططاته الإصلاحية هذه نال مالاً أنفقه بتأيس «الكلية الجامعية University College»، واشتهر كفيلسوف بمؤلفه: «تمهيد لمبادئ التشريع والأخلاق 1789 م»[1].

وشرح فيه أساس مبدأ ينطلق من الاهتمام التجريبي بكل فرد على حدة من أجل رخاء المجتمع، على أساس أن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة مبدأين واقعيين تجريبيين هما: اللذة والألم[2]، ومنهما استنتج الإنسان أن كل ما يؤلمه مرذول وكل ما يلذ له طيب، وعلى هذين الأساسين بنيت أصول الأخلاق البشرية.

---

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 41.

(2) Ibid.

أي على ما ينفع وما يضر ظهرت كل فلسفات الأخلاق، لذلك بقي على الناس فيما يتعلق بالشأن الأخلاقي أن يوازنوا بين هذين الأمرين، ولكي يفعلوا هذا يجب عليهم أن لا يعطوا الفرد صلاحيات كثيرة تفسده، فكل شخص لا يمكن اعتباره أكثر من فرد واحد مهما كانت سلطته وتسلطه، بينما الخير هو الخير لكل الناس.

وحين لاقت هذه الآراء آذاناً صاغية من الناس شكل «بنتام» جماعة لنشرها، وأصبح رئيساً لها تحت اسم: «المتفلسفة الراديكاليين» الذين كانوا طليعة إصلاح السجون، والرقابة الحكومية «Censorship» والثقافة والقوانين التي تحكم السلوك الجنسي والفساد في الدولة، والمؤسسات العامة، وعرفوا باليسار الليبرالي الذي صار بعد «بنتام» يسمى بالاشتراكية البريطانية، المعروفة بالحرية الفكرية، عكس الاشتراكيات الأخرى في أوروبا والعالم الثالث بعد ذلك.

وما مشروعه في الكلية الجامعية، إلا لكي يرد على تحجر جامعتي «أكسفورد وكمبردج» في قبول من هو ليس من دين الدولة الرسمي.

وكان نصيره في هذا الأمر «جيمس ميل» الذي أثار معه السؤال النفعي التالي: (كيف يمكننا أن ندفع الناس ـ وهم لا يحفزهم إلا ما يتوقعون لأنفسهم من نفع ـ إلى التصرف على نحو يؤدي إلى السعادة العامة؟)[1].

وكان جواب «بنتام» ذا شقين: الأول باللجوء إلى القانون، والثاني بفضح التجاوزات الفردية في الرأي العام، أي عبر ما سماه علماء الاجتماع بعد ذلك بالضبط الاجتماعي الذي يوازن بين مصالح الفرد، والصالح العام بقسرية غير منظورة، تعززها التربية المتنورة بمعنى النفعية.

في هذه الفترة قويت الطبقة العمالية بسبب تطور الصناعة، وقامت الثورة الفرنسية التي أُعجِبت بآرائه، إلى حد إعطائه الجنسية الفرنسية وترجمة أعماله إلى الفرنسية، وهذا أمر هام نظراً للعلاقات المتوترة تقليدياً

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 98.

بين الإنكليز والافرنسيين، لكن نتيجته كانت زيادة راديكاليته مع تقدم عمره، فوضع أسس الراديكالية النفعية القائمة على أن كل عمل بنتائجه، فإذا أدى إلى السعادة كان جيداً، وإذا كان العكس كان رديئاً، بمبدأه الشهير، الذي صار شعار الحكم البريطاني بعد ذلك وهو: «الخير الأكبر للعدد الأكثر The Greatest Good of the Greatest Number»، وأصعب ما في هذا الأمر النفعي هو الخطأ في حساباته، وبتطبيق هذا الأمر على المجرمين ترفع عقوبات التشفي منهم، وعلى الحياة الجنسية يصبح الزنا بموافقة الطرفين مقبولاً، والطائفة التي مارست هذا الأمر «Agapemon Cult» كانت من أتباع آرائه، مع أن القانون كان يحرمها بقوة تلك الأيام.

لكن التأثير النفعي على المؤسسات الحكومية والدولة في بريطانيا، والذي قاده مع «بنتام» صديقه «جيمس ميل» أثمر في السياسة البريطانية، وصار لكل إنسان حقه بأن يفعل بنفسه وبجسده وبعقله ما يشاء، فالإنسان حر مطلق.

وهذا ما عبر عنه ابن «جيمس ميل» «جون ستيوارت ميل» بقوله: «ان حريتك بأن تحرك يدك في الهواء يجب أن تقف حيث تصل إلى أنفي»[1].

إن الشهرة الحقيقية «لجون ستيوارت» بدأت من معرفة الناس لأبيه، لكنه حين كتب كتابه «نظام المنطق» ووفق فيه بين تجريبية «لوك وبيركلي وهيوم وبنتام»، استطاع أن يصنع نسقاً للفكر التجريبي بسياق تاريخي تتوجه النفعية[2]، أما كتابه «حول الحرية» الذي طبع «عام 1859 م»، والذي لا زال تأثيره على العالم الناطق بالإنكليزية إلى اليوم، وكذلك كتابه: «إذعان المرأة»[3] الذي طبع «عام 1869 م» فقد شكلا محورين أساسيين للحرية الفردية، ومدى شرعية تدخل المجتمع بها[4]، فمنذ جمهورية أفلاطون: لم يطالب فيلسوف بضرورة تنشئة النساء بشكل متساوٍ مع الرجال قبله، اللهم

---

(1) المرجع السابق، ص 336.

(2) المرجع السابق، ص 336.

(3) Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 231.

(4) John Stuart Mill, On Liberty And Other Essays, Oxford University Press, Oxford, N.Y., 1991.

عدا «أبيقور» في فلسفته، و«القرامطة» في التاريخ العربي الإسلامي.

وهذا طبعاً لا يعني أن «ميل» قرمطي أو أبيقوري أو أفلاطوني، بل يعني أنه مَثَّل روح التحرر الجنسي الأوروبية، التي حاولت المسيحية السيطرة على أوروبا من خلال قمعها، ولعل غرامه مع «هارييت تايلور» المتزوجة بِعِلمِ زوجها وحلقته دلالة على ما نقول.

بقي أن نقول: إن مساهمة «جون ستيوارت ميل» بنظرية المعرفة، وخاصة في المنطق ـ تطوير المنطق الأرسطوطالي ـ أهم من كل المذهب النفعي الذي عاشه، والتجريبي الذي روج له، وفاء لوالده وأصدقائه.

ففي كتابه «نظام المنطق System of Logic» عام 1843 م، ناقش حدود القول ذي المعنى، بين المصطلحات العامة والخاصة، والواقعية المشخصة والمجردة، والمضمرة وذات الدلالة، مؤكداً أن القياس يحتاج إلى استقراء عام، وإلا لم يقدم شيئاً عما تتضمنه وتصادر(*) عليه مقدمته الأولى[1].

من منطلق أن «الأنواع» كلها أجزاء من صور مشخصة عينية، فلا وجود للقلم بصورة عامة، بل لهذا القلم الذي منه أُجَرِّدُ معنى «القلمية» إذا صح التعبير، لذلك يجب أن لا تقوم أحكامنا على تصورات، بل على وقائع ـ علاقة بين الظواهر ـ مثال: إذا قلت النار تسبب الحرارة فهذا لا يعني أن فكرة النار تسبب فكرة الحرارة، بل يعني أن ظاهرة الاحتراق تسبب ظاهرة الحرارة.

وكل المنطق برأي «ميل» يقوم على الاستقراء الذي هو بحث منهجي عن المفاهيم، لا بد من قواعد يسلكها، وأساس هذه القواعد للبحث عن المفاهيم من خلال المقولات عند «أرسطو» ثلاثة:

ـ وهي بداهة أن لكل شيء هوية ويسميها «ميل» بمبدأ الهوية.

ـ مبدأ عدم التناقض، فالشيء إما بارد أو حار ولا يوجد البارد الحار ولا الدائرة المربعة...

(*) والمصادرة هي وضع مقدمة ليست بديهية وافتراض أنها كذلك.

(1) Ibid., p. 231.

ـ مبدأ الثالث المرفوع، الشيء إما بيدي أو على الطاولة ولا ثالث لذلك(**).

وعلى هذه البداهات قام المنطق «الأرسطوطالي»، لكن كل قياساته تظل مصادرات في مقدماتها التي تفرض نتائجها، إذا لم تحكم هذه المقدمات قوانين الاستقراء التي تثبت المفاهيم بهذه المقدمات، وهذه القوانين عنده أربعة:

1 ـ قانون التلازم في الوقوع «Method of agreement»، وفي كل استقراء يجب مراعاته، وهو في البحث عن عامل واحد في كل ظاهرة، إذا برز حديها حدثت، مثل عامل الرطوبة الذي ينشأ عن الاختلاف في درجة الحرارة، فكلما اختلفت درجة الحرارة لزم وقوع الرطوبة.

2 ـ كذلك يجب أن نراعي في كل استقراء عامل التلازم في الغياب، «Method of difference»، وهو عكس الأول بمعنى غياب العامل يؤدي ـ يلازم ـ إلى وقوع الظاهرة.

3 ـ منهج الاتساق ـ الإتفاق ـ «Method of concomitant variations» وهو يعني أننا يجب أن نراعي أثناء الاستقراء أبسط التغيرات التي تحصل في مقدمات ما نستقرئ، لأنها تنتج تغيراً كبيراً في النتائج التي تحكم صناعة مفاهيمنا.

4 ـ منهج الاختلاف أو الافتراق، بمعنى أنه لا غنى في اختلاف «Difference» الظاهرة عن اختلاف الظرف الذي يحتم بروزها، ويسمى أيضاً بمنهج البواقي حين لا يبقى إلا باقٍ واحد يحدد إختلاف الظاهرة، وتستثنى باقي الاختلافات واحدة واحدة[1].

هكذا يتحرك الإستقراء في عملية تحويله للمشاهدات ـ الظواهر ـ إلى

(**) الفكر الغيبي هو خلل في تبني مبدأ من هذه المبادئ، فإذا قلت مثلاً بالتقمص ألغيت مبدأ الهوية، وإذا قلت «بالقرين»، أمكن وجودك بمكانين في وقت واحد، أي ألغيت الثالث المرفوع، وهكذا بمراقبة هذه المبادئ نحصن لأنفسنا بالتفكير المنطقي.

(1) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ 2، ص 470 ـ 471.

مفاهيم، قابلة لأن توضع في قياس واقعي علمي غير شكلي، وهذا ما يميز الاستدلال الرياضي الواقعي، عن الاستدلال الرياضي الافتراضي الذي يتمرن به الرياضيون، بناء على افتراضات لا تمت إلى الواقع بأي صلة.

إن الاستقراء عند «ميل» هو أساس المنطق، أما الاستدلالات والقياسات، فتحصيل حاصل عنده يجب أن لا يعول عليها، وهي قد تكون متينة ثابتة «Valid»، ولكن المتانة والثبات «Validity» لا تعني الصحة والواقعية، إذ المهم في المنطق تعريفنا على القضايا الكلية الواقعية، وهذا لا يتم بالاستدلال وحده دون استقراء سماه «ميل»: الاستدلال الاستقرائي[1]، وهو الذي شرحنا قوانينه التي تفترض أن الطبيعة تسير سيراً مطرداً حسب مبادئ السببية من هوية وعدم تناقض وثالث مرفوع، على أساس إدراكاتنا الحسية للأشياء التي تطالبنا بالشرح «الإمبيريقي» لها.

أما لماذا يحكم المنطق الأشياء وبشكل حاسم من خلال هذه القواعد ـ التجريبية المنطقية ـ، ولماذا تسير كل قوانين العلوم الصحيحة ـ التجريبية ـ على هذه القواعد والتي تلعب دور الرابطة بين الظواهر ومفاهيمنا العقلية عنها؟!

هذا ما لا تجيب عنه «التجريبية» وتتجنب تسميته، لا باللوغوس ولا بالعقل الكلي ـ كرابط بين القوانين ـ ولا حتى بالمعقولية، تجنبها لكل تسمية «Nominalism» لا يمكن التجريب عليها، معتبرة أن مفهوم الله يظل اسمياً «نومينالياً» مهما كان صحيحاً، لاستحالة التجريب عليه، وهذا يعني أن «ميل» وصل إلى شيء نهائي ـ أو لا نهائي ـ لا تفسير له[2]، هو خارج إطار كل المعرفة الانسانية حسب كل رواد الفكر التجريبي، في محاولته الإجابة عن أكبر سؤال معرفي واجه النهضة الأوروبية عن حدود المعرفة الإنسانية، حتى لا نقول ما لا نفهم وندعي فهم ما نقول، بين حدي القدرة المعرفية الإنسانية بالعقل النظري والعملي الذي ربطته التجريبية بها، لكي نعرف حدود ما يمكننا معرفته.

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 338.

(2) المرجع السابق، ص 340.

وكما استندت التجريبية على الحس العام أو المنطق العام، «Common Sense»، وعلى ضرورة التجريب «Experiment» في العلوم، لتدعم مواقفها في العقل العملي، وتؤكد حدود المعرفة بالتجربة، وبالتجريبية «Empiricism» فقط، وجدت تجريبية القرن العشرين ما يدعمها بالعقل النظري أيضاً، وخاصة في أعمال «فريج» «Gottlob Frege 1848 ـ 1925» في المنطق الحديث الذي صار فيه المنطق كعلم في درجة مركزية هامة، تساهم في تقدم العلم.

ومعه حصل تنوير منطقي جديد، أثر في الاتجاهات الفلسفية في القرن العشرين، وعلى مختلف الصُعد.

خامساً : غوتلوب فريج

إن اكتمال فهم المنطق على يد «جون ستيوارت ميل» جعل من المنطق علماً متكاملاً، لكن السؤال الفلسفي الهام حول هذا الأمر هو: هل يحكم المنطق قوانين الوجود كلها أم قوانين الفكر الانساني فيه فقط؟!

والسؤال التجريبي والنفعي عن حدود المعرفة منذ الإغريق هو سؤال أبستيمولوجي «Epistemology» يتعلق بالنظر بعيني الفكر والرأس للواقع أمامنا، أي يتطلب كلا العقلين النظري والعملي، لتحديد ما يمكننا مما ما لا يمكننا معرفته في الوجود وفي هذه الكينونة.

لكن ماذا لو كان المنطق لا يحكم قوانين الفكر الانساني، التي بإمكانها دوماً التغاضي عنه، أو إخضاعه للرغبة كما أكد «هيوم»، ماذا لو كان المنطق ذا تواجد منعزل عن الإنسان؟!

في هذه الحالة تصبح كل محاولاتنا لمعرفة الوجود ـ نظريات المعرفة ـ «Epistemology» مجرد تعرف على المنطق الذي يحكم كل شيء، وهذا يعني أن المنطق لا نظريات المعرفة المختلفة هو القاعدة الوحيدة للفلسفة؟!

وبذلك ينحصر السؤال المعرفي عن مدى ما نستطيع أن نعرف من تضارب نظريات المعرفة المختلفة، إلى ضرورة معرفة المنطق فقط. وإجابة «فريج» عن هذا السؤال تختصر: بأن المنطق في علاقاته مع كل شيء في

الوجود، بمعزل عن الإنسان أو معه، يظهر بكل حقيقة موضوعية رياضية، فالمنطق هو رياضيات اللغة؟!

وأول دليل على هذا ما فعله «غيوسيبي بيانو Giuseppe Peano»، الرياضي الإيطالي في كتابه المنطق الرمزي «Symbolic Logic»، الذي مكنه مع استعمال بعض الكلمات اللاتينية من صناعة لغة قائمة بذاتها يمكن لكل الناس استعمالها؟!

إن الرياضيات شأنها شأن أي لغة تعتمد على حوار بين حدود: أول وثانٍ ونتيجة، أي بين ما ينتج عن ماذا، ولما كانت هذه الحدود أو الافتراضات الكلامية، غير قادرة على إثبات مدى صلاحها من عدم صلاحها، دون أن تقع بالدور المنطقي «Circle»، لا بد لها من أن تستعمل ما تستعمله الرياضيات، بالبدء من افتراضات أو حدود غير مبرهن عليها «Valid» أي ممكنة ثابتة، ولكن هذا لا يعني أن نتائجها صحيحة «True».

وهكذا أظهر «فريج» أن كل قصة المنطق كقصة الرياضيات هي: بين حدود أو افتراضات «Premises» ممكنة «Valid» لكنها قد لا تكون حقيقية «True»، لكنها كلها ضرورية بالانسجام مع حدودها أو افتراضاتها.

المنطق إذاً يحوي الرياضيات في كل جنباته لتطابقهما لا لتشابهما فقط، ولأنه كذلك هو ليس أيضاً من صنع العقل البشري، إنه من اكتشافه فقط، لأن المنطق الرياضي هو التعبير الحقيقي عن كل الفيزيقا إذا صح التعبير كما يرى «فريج».

فكل ما علينا هو أن نُرَمِّزْ المنطق لكي نستنتج الرياضيات من مبادئه الأساسية، وعلى هذا الأساس كتب «فريج» كتابه الهام «التحريات المنطقية Logical Investigation» الذي قرأه «برتراند رسل» مع «مخطوط المفاهيم Concept Script» باللغة الألمانية التي كان يتقنها من مربيته الألمانية، عندما كان يشتغل بالرياضيات في «كمبردج»، فتمكن من تطوير أعمال «فريج» من خلال فلسفته التجريبية التي كانت الأكثر تأثيراً في القرن العشرين.

ولكن نظريات «فريج» لم تقتصر على دعم تجريبية «رسل»، التي بدأت بتحويل الفلسفة إلى رموز قابلة للتحليل الرياضي، بل تعدت ذلك إلى

«نظريته الكمية» حين رمز تلك الدلالات التي يعتمد إمكانها «Validity» وثباتها على تعابير مثل: «كل» «بعض»، مما مكن الرياضيات من معالجة جمل بكاملها في الكومبيوتر.

وهكذا رمزت المقولات في لغة الكمبيوتر بالأحرف القاطاغورية Categorical letter Sentences [AEID].

على أن تكتب بأحرف أغمق من «Capital» تسمى «Bold letters»، ورمز الفنجان المقلوب ⊃ أو هكذا ⊂ بإذا كان فهذا يعني، أما الأحرف الصغيرة فلكي تشير إلى بداية موضوعات أو كلمات مختصرة بعينها، ووضعت إشارة الطرح للنفي والجمع للإضافة... وهكذا والاتصال أشير له (V) والشرط (=) ... وهذه الرموز صارت عامة في المنطق الرياضي الكمبيوتري في كل لغة كمبيوترية، وعليها بنيت إضافات ترميزية كثيرة أخرى[1]، لسنا بصددها إلا حين بحث مناهج البحث العلمي، ككتاب نعده إن شاء الله باللغتين العربية والانكليزية تحت عنوان مناهج البحث العلمي «Methodology».

وهكذا ساق المنطق الفلسفة والرياضيات باتجاهه، لكنه راح يظهر بلغة اختزالية كمبيوترية تشبه «الجبر»، مما فتح باباً واسعاً لإمكان تحليل كل قول، ورده إلى عناصره المنطقية الأساسية بعيداً عن كل بلاغة مضللة فيه، والذي افتتح هذا الباب الذي دخله شطط كثير من التفكيكية لاحقاً، هو «برتراند رسل»، الذي يمكننا أن نضيف إلى صفاته التجريبية والنفعية، صفة: التحليلية المنطقية الرياضية؟!

سادساً ـ برتراند راسل

أن تقع في غرام الرياضيات كما وقع «رسل» يعني أن ترى فيها الانسجام، ومن خلالها الجمال الذي تستحيل رؤيته خارج إطار التناسق والتناغم والانسجام، فالرياضيات «تتضمن إضافة إلى الحقيقة ـ الحق ـ

---

(1) تم اختزال هذه الأقوال من كتاب الأستاذ لمادة المنطق بجامعة جون هوبكنز: Stephen F. Barker, The Elements of Logic, Mc Graw-Hill Book co, N.Y. 1989.

الجمال الصارم البارد الشبيه بما تجده في التماثيل والمنحوتات، وعبر «رسل» عن حبه للرياضيات خوفاً من مواجهة الحقيقة بدونها[1]، لأن العالم في واقعه خارج إطار الانسجام، «فوضوي مرعب مرعب إلى أقصى الحدود»، ويمثل هذه الأفكار عبر «راسل» عن دوافعه لكتابة كتابه الهام «Principia Mathematica»[2] بالاشتراك مع «ألفرد نورث وايتهد» الأستاذ في الفلسفة في جامعة «هارڤارد 1924 ـ 1937»، ليؤكدا إمكان اختزال الرياضيات كي تصير فرعاً من فروع المنطق، سمياه بالمنطق الرياضي.

وهذا ينم عن تصور كوزمولوجي دقيق للمادة بصورة عامة ولمادة الكون.أثناء تكوينه، التي سماها الاغريق بحاله «الكاوس Chaos»، ومدى ما فيها من رعب، وما في كل فوضى وعدم انسجام من قبح وأذى، لا يعدله ويوقفه إلا الانسجام التام المعبر عن المعقولية التامة بالمنطق، والذي يظهر بأجل صوره بالرياضيات، فالمنطق الرياضي جميل صارم وطارد «للكاوس»، فهو أدق تعبير عن وجود الحقيقة واقعياً وتجريبياً، لا افتراضياً وحدسياً فقط.

فإذا كانت الحقيقة فيه ـ المنطق الرياضي ـ فمنه نستطيع أن ننطلق للمساهمة بزيادة تنظيم العالم وأفكارنا معه، لأن كل خروج عن قواعده، التي تلزم حتى العقل الصناعي ـ الآلي ـ الكمبيوتري، يؤدي إلى ارتماء الانسان بأحضان «الكاوس Chaos»، وهذه هي الحروب والمؤامرات بين الدول، وتلك هي حال الأرض فيما لو استخدم العلم لخدمة «الكاوس» لا النظام كما في التدمير الذري، الذي عاش «رسل» كل أبعاده في تهديدات الحرب الأولى والثانية ثم الحرب الباردة فيه، فقد ولد «1872 م وتوفي 1970 م» بحياة مديدة 98 سنة.

حتى الموت بالنسبة لرسل يعني افتقاد تلك القبسة الواعية للمنطق

(1) أنظر قوله: وكنت في أحيان كثيرة على وشك الإنتحار ولم يردعني عن هذا إلا رغبتي في معرفة الرياضيات؛ الفوز بالسعادة، ترجمة سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1980 م، ص 25.

(2) Alfred North Whitehead and Bertrand Russell, Principia Mathematica, Cambridge At The University Press, London 1935.

المنسجم بالرياضيات، التي تصلنا بالمطلقات حسب ما نقول، فهو - أي الموت - مغامرة مع رعب «الكاوس»، بكون مرعب مرعب بكل معنى الكلمة؟!

هذا الخوف من التواجد لم يمنع «رسل» من أن يعبر عن آرائه بشجاعة نادرة، يمكننا اعتبارها جزءاً من تقاليد أسرته، فجده «اللورد جون رسل» كان ليبرالياً في مجلس العموم، واستلم رئاسة الوزارة مرتين بين الأعوام «1846 - 1866 م»، وقاد وثيقة الإصلاح الحكومية، أما صاحبنا فقد رفض التجنيد بالحرب لعالمية الأولى، فسجن ستة أشهر عام 1918 م، وخلالها كتب كتاب «مقدمة لفلسفة الرياضيات»، كذلك قاوم «رسل» التجنيد في الحرب الثانية، لكن هذه المرة بقبول التدريس في «أمريكا» في «City College» نيويورك عام 1941 م، لكنه أثار «البروتستانت» هناك.

كتب البيشوب «مانينج Manning» لكل صحف «نيويورك» يقول: (ماذا يمكننا أن نقول عن جامعة تقدم لشبابها استاذاً مسؤولاً، وهو رجل يعرف بدعايته المشبوهة ضد الدين والأخلاق)[1]، مما فتح حملة صليبية ضد «رسل» لم يعرف مثلها التاريخ الأمريكي، وصف فيها «بالكافر» و«الزنديق» وبكل النعوت، وكان رد «رسل» المختصر بأنه (لا يريد أن يرد على هجوم البيشوب... ومن الأفضل تجاهلهم جميعاً)[2]، فساقوه إلى المحاكمة حيث تدخل هنا «جون ديوي»، وتحدى إذا كان المدَّعون قد قرأوا كتاباً من الكتب التي قدموها كدليل إدانة لرسل، وظل «رسل» يحاضر دون أن يمتحن الطلاب، ثم حاضر في «هارفرد» ثم في «بنسلفانيا» لعدة سنوات، وعاد إلى «انكلترا» مع نهاية الحرب، حيث قلده «جورج الخامس» وسام تقدير، وفي عام «1950 م» نال جائزة «نوبل» للآداب من السويد[3]، عن ستين كتاباً، يعد كتاب «تاريخ الفلسفة الغربية» في صدارتها حيث كان الأكثر مبيعاً عام صدوره 1946 م[4]، وكان اعتراضه الرئيسي على الدين

---

(1) Bertrand Russell, Why I am not a Christian, Routledge London 1996, p. 166.

(2) Ibid., p. 173.

(3) Ibid., p. 199.

(4) Ibid.

المسيحي هو تمسك ذاك الدين بالمعتقدات الخاطئة علمياً[1]، ومشكلة الشر حيث يتساءل عمن خلق الشر[2]؟! وأن (أمثال «هيغل» يريدون أن يؤكدوا أن كل شيء متصل بكل شيء... فهل هذا يعني أن الظلم والقبح والشح تتبع أضدادها؟! وتنبع من مصدر واحد؟! هذا يعني أن «هتلر» و«أنشتين» من منبع واحد ومن مثال واحد بشكلين مختلفين)[3].

هذه عينة من منطق تفكير «رسل» التجريبي في حفاظه على تقاليد التجريبية، باستخدام الحس العام «Common Sense» لحل المعضلات التي لا يصلح بها هذا الحس، نعم ان التشابه بين «هتلر» الذي دمر فكره أوروبا في الحرب الثانية، و«أنشتين» الذي دمر فكره «ناغازاكي وهيروشيما» تشابه قوي، فلئن كان الأول نازياً، فالثاني صهيوني، وما الفرق؟!

المنطق العام لا يحل المعضلات الكبرى، والمنطق الرياضي كمبيوتري الحلول.

إن «رسل» شأنه شأن كل التجريبيين من «لوك، بيركلي، وهيوم» إلى «ميل» ـ أبيه بالعماد «Godfather» ـ كان يؤمن أن كل معرفتنا بالعالم الخارجي سواء المنطق أو الحس العام «Common Sense» أو المعرفة العلمية، قد حصلنا عليها من الحواس والخبرات الحسية، فعلينا البحث عن برهان عقلي يؤكدها في العقل النظري، لكي تصبح يقينية وعلى أسس ثابتة، وهذا هو دور المنطق الرياضي[4].

فإذا أخذ سابقوه أن مفهوم المعرفة «Epistemology» على أنه أساس كل ما نعرف بشكل يقيني، فإن «رسل» اعتبر المنطق لا نظريات المعرفة هو أساس ما نعرف، على أمل أن يبني المعرفة على يقين ثابت، ثبات ما ينتج عن المنطق من رياضيات، لذلك يجب تحديد معاني ما نريد قوله بصورة دقيقة حتى يمكن اختزاله رياضياً، بعد ترميزه، فنفس العبارة اللغوية قد

---

(1) Bertrand Russell, Religion and Science, Oxford University Press, London 1961, p. 189.

(2) Ibid., p. 194.

(3) Ibid., p. 209.

(4) Bertrand Russel, In Praise Of Idleness, UNWIN PaperBacks, London, 1984.

تعني معنيين مختلفين مثل كلمة «Bald» التي تعني الصريح باللغة الانكليزية، كما تعني الأصلع؟!

اللغة قد تخفي المعنى المنطقي فيها، لا بالبلاغة بصورة عامة فقط بل بالاستعارة بين المعاني، وعلى «الفلسفة التحليلية» التي أوجدها أن تهتم بتحليل كل كلمة قبل ترميزها، وكل مفهوم متضمن فيها، لتحدد تطبيقاته المنطقية، لإخراج كل ما هو متضمن من معانٍ إلى السطح ـ سطح الكلمة ـ فالمهم القصد من استعمال الكلمات.

وهذا ما أخذته وأخذت به حلقة «ڤينا» من رسل في العشرينات «Vienna Circle»، لوضع أسس فلسفية لكل رأي علمي شائع، بشكل موسوعي عرف باسم: «الوضعية المنطقية».

إن المعنى الحقيقي لأي جملة أو عبارة، يمكنه أن يظهر لنا إذا تساءلنا عن مدى اقترابها من الخطأ أو الصواب الذي تريد أن تدل عليه في ما تعنيه، وهذا ما يمكننا تحريه في مدى صحة ما تدل عليه واقعياً، أي علينا، لنتأكد من صحة العبارة، بملاحظة الفوارق التي يمكن لصحة أو خطأ العبارة أن تسببه فعلياً، هذه هي قاعدة التجريبية المنطقية التي سمتها حلقة «ڤينا»: بالوضعية المنطقية، فمبدأ التأكد التجريبي يجب أن يلازم كل قول ملازمته لكل فعل، وهذا يعني أن معاني القول كالأفعال تعتمد في تفسيرها على خبرة الخبراء في مجالات التعبير عن الواقع، وهؤلاء يجب أن يدربوا على التجريبية.

إن كل عبارة لا تؤثر في متلقيها فلا معنى لها، وفقط العبارات القابلة للاختبار في الواقع، عبارات ذات معنى!! هكذا يمكن تحويل القول إلى علم.

أما أساليب القول الموروثة من الماضي عن تصورات لا يمكن التجريب عليها، كالتصورات الدينية والسفسطية، فهي التي سمحت بتقبل الناس للفاشية والنازية، وهذا ما صرحت به جماعة «ڤينا» تجاه الدعاية النازية، فاضطروا إلى الهجرة إلى الغرب.

واليوم يستعمل الإعلام السياسي والتجاري الأسلوب نفسه، بوضع

تصورات لا يمكن التجريب عليها لترويج بضاعته، كقول شركات البترول ـ لبيع وترويج محروقاتها ـ : «إذ اشتريت بضاعتنا ستضع نمراً في خزان سيارتك مثلاً»؟!

استعارات وبلاغة لا يمكن التجريب عليها فهي عديمة المعنى، بينما الواقعية والإحساس بالواقع أمر أساسي في المنطق، وكلما قاربنا الواقع بإحساس حقيقي به، واختبرنا أقوالنا على محك تضامن كافة مقولاته معاً، كلما انسجمنا منطقياً معه، وكنا منطقيين مع أنفسنا ومع الطبيعة.

وهذا هو المنهج الذي بإمكانه أن يبني جسراً حقيقياً بين عالم الحواس وعالم المعرفة العلمية، وبهذه الطريقة وحدها لا تعيق الحواس المعرفة، بل تساعدها.

لكن الفلسفة التحليلية هذه لاقت رواجها من تلميذ «رسل» الذي سنصنفه مع الوضعية المنطقية لاحقاً، ألا وهو: «Ludwig Wittgenstein لودويغ وتغنستاين» الذي ذهب بأفكار «رسل» هذه إلى أبعد مدى، حتى صارت الفلسفة بعد هذا الأخير، مجرد تركيب وتفكيك بنى لغوية؟!

وعند هذا الحد يمكننا القول: إن الفكر الفلسفي التجريبي، الذي لا يمكنه أن يتوقف في تاريخ الفلسفة، لارتباطه بالعقل العملي دوماً، قد قال كل ما لديه بهذا الشأن، وبه أنهى تساؤلاته عن حدود المعرفة الإنسانية.

لذلك حدد بحثه في طبيعة المعرفة والخطأ بعد ذلك، وهنا دخلت تجريبية «رسل» في حوار عنيف مع «البرغماتية»، التي ذهب «رسل» ليغزوها في عقر دارها إبان الحرب العالمية الثانية، كما هاجم في الوقت ذاته الشيوعية والاشتراكية، بعد أن تصدت «حلقة ڤينا» للقومية الألمانية النازية.

وبعبارة أخرى دخل «رسل» من خلال فكره التجريبي في حرب فلسفية على كل الجبهات، وأساس ذخيرة هذه المعركة و«لوجستيتها» تمييزه الدقيق بين طبيعة الحقيقة والخطأ، بعد أن أكد أن المعرفة منطق قابل لأن يكون رياضياً مرمزاً، ليتعامل معه عقل صناعي إذا أمكن، أي الكمبيوتر بعد ذلك.

ثامناً ـ طبيعة الحقيقة والخطأ

تساءل «رسل» عن كيفية استخدام عبارة حقيقة «Truth»، بناء على منطلقات منهجة و(ما هو هذا المفهوم)[1]، وما هي (علاقة الحقيقة والخطأ بالنسبة للعقل)[2] الإنساني، وأجاب بأن هذه العلاقة علاقة «حكم» لأنه (لا يوجد صحيح وخاطئ بدون عقل يحكم)[3]، مما يعني أن للحقيقة والخطأ أرضاً موضوعية هي فاعلية الفكر القائمة على الشك والتصديق والفهم والتخيل كموضوعات يضعها العقل أمامه كي يحكم من خلالها على الصحيح من الخاطئ، فكل حكم مبني على موضوعات يضعها العقل كي يحكم.

فالأحكام هي علاقة بين العقل وموضوعات أخرى يعبر عنها بمصطلحات خاصة كالشك والتصديق والفهم والتخيل. . . الخ.

ويتساءل «رسل» لماذا مثل (هذه العلاقات المألوفة لدى الرياضيين، يتجاهلها الفلاسفة؟!)[4]، وهذا يجعلنا ننتبه إلى أن العلاقات متعددة قبل أي حكم، مما يعني أن الحكم ليس بين عقل وموضوع واحد، بل علاقة متعددة الأطراف، وهذا يفسر (الفارق بين الحكم والإدراك)[5]، لأن الإدراك علاقة مباشرة بيننا وبين المحسوسات، وقلما يصيبه الخطأ (فالإدراك على العكس من الأحكام لا يصيبه الخطأ، . . . لأن ما ندركه هو موجود حتماً)[6].

إن كل (حكم يستنتج من الإدراك وحده بالتحليل ـ تحليل المدركات ـ يجب أن يكون حقيقياً قطعاً)[7]، ونحن قد نخطئ في التحليل فقط.

وهذا يعطينا تعريفاً للحقيقة وهي: أنها مع كل خطأ هي ملك وصفة

---

(1) Bertrand Russell, Philosophical Essays, Routledge, London 1994, p. 148.

(2) Ibid., p. 149.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 154.

(5) Ibid., p. 156.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 157.

للأحكام (فلن يكون هناك صح من خطأ لو لم يكن هناك عقل)[1].

إن مدى الفهم ومدى سهولة التصديق وقوة التخيل والشك... إلخ أي مدى فاعلية الفكر هي التي تحدد الصحيح من الخاطئ، فإذا كانت هذه الفاعلية منتقصة كان ما نظنه حقيقة خاطئاً.

وهذا يعني أن نقص فاعلية الفكر، هو نقص الفلسفة فيه، فسبب صراع «رسل» مع «النازية» و«الشيوعية» و«البرغماتية» هو ما رآه من نقص فلسفي في فاعلياتها الفكرية، وقيامها على أمور أخرى غير فلسفية ـ قمعية أو دوغمائية أو تقنية ـ يقول «رسل»: (سهلت التقنية الحديثة تحقيق سيكولوجية التماسك في المجموعات الانسانية الكبرى)[2]، وهذا يعني أن اتجاه التقنية اليوم يسير نحو المركزية بدرجة لا يمكن مقاومتها، فمستحيل (على الفرد أن يؤدي إنجازاً ما مَهْما كان مُهِماً، إذا لم يستطع الهيمنة على مؤسسة ضخمة)[3]، والخطأ في الاشتراكية أن (هجومها على الرأسمالية اختص بمسائل الدخل بدلاً من مسائل السلطة، فعندما تتحول صناعة ما إلى الدولة عن طريق التأميم، يبقى قدر من عدم المساواة في السلطة... لكون التغيير الوحيد هو أن من بيدهم السلطة صاروا موظفين لا ملاكاً)[4]، وهذا يؤدي إلى ازدياد (عدم المساواة بشكل أكثر من الضروري)[5] وهذا هو أساس فشل الاشتراكية برأيه.

لهذا أعلن أن (أكثر الثورات نجاحاً: ثورة انكلترا عام 1688 م وثورة أمريكا عام 1776 م ـ لأن الذي ـ نفذها رجال كانوا يحترمون القانون والعدل من أعماقهم)[6]، ولا يسعون لديكتاتورية أي طبقة على حساب أخرى، لذلك يعلن «رسل» أن معاناتنا المعاصرة هي (من القوى غير الشخصية العظمىٰ التي تسيطر على حياتنا اليوم، فتسبب بقاءنا عبيداً

---

(1) Ibid., p. 158.

(2) برتراند رسل، السلطة والفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1994 م، ص 32.

(3) المرجع السابق، ص 54.

(4) المرجع السابق، ص 90.

(5) المرجع السابق، ص 90.

(6) المرجع السابق، ص 97.

للظروف، ولو أننا لم نعد عبيداً بحكم القانون)[1].

هذا هو هجوم «رسل» على النقص الفلسفي في فاعلية الفكر، التي دفعت الفكر لأحكام سببت البؤس للملايين بالاشتراكية والنازية، اللتين لا تسمحان ـ في زمانه ـ لأي نقد لهما دون أن يتعرض الناقد لسلطتهما البطاشة.

أما «البرغماتية» التي حاورته، بل دعمه علم من أعلامها هو «جون ديوي» في أزمته مع بيشوب «نيويورك»، فنقده لها كان أطول وحواره معها كان أسلس، رغم عنف «رسل» وعدم مساومته على الأفكار الهامة، وهذا ما سنؤجل البحث فيه إلى حين استعراض الفكر البرغماتي لسببين ـ الأول: أننا لا نريد مدعوينا لولوج تاريخ الفلسفة أن يتعرفوا على ردود لم يختبروا أصولها. والثاني: لأن الفكر والفلسفة البرغماتية شبه مجهولة لدى القارئ العربي، إزاء الاشتراكية المعروفة لديه والمطبقة في كثير من دوله ـ حتى الآن ـ بصورة أو أخرى لدرجة لا يمكن تبريرها، بينما البرغماتية كمناخ لا كحزب سياسي لا تهتم بنشر أفكارها، ونحن قد اعتدنا أن تقدم لنا الفلسفة من خلال الايديولوجيات الحزبية، لا أن نسعى إليها عبر النظريات المنطقية المعرفية، لذلك كله يجهل مدعوونا الكثير عن البرغماتية بالمقارنة عما يعرفونه عن الشيوعية، رغم امتدادها السريع على أشلاء الشيوعية في كل العالم الذي عاف اشتراكياته ووعودها اللامنجزة، وهذا الامتداد السريع بدون حزب ولا أيديولوجيا للفكر البرغماتي على العالم اليوم، بعد نصره الساحق على الشيوعية فكرياً وواقعياً ظاهرة لم تستدع أي رد فلسفي جدي عليها بعد «رسل»، ربما لأنها تنتشر دون أن تثير أحداً فتتحرك تحرك المسلمات، في العقل الانساني المعاصر، وكأن لا داعي لمناقشتها؟! فلا ينتبه إلى ذلك إلا فيلسوف مطلع، وهذا كان شأن «رسل» وبعده لم نر مثله؟! ولا أبلغ من قوله: «إن معاناتنا المعاصرة هي من القوى غير الشخصية العظمى التي تسيطر على حياتنا اليوم...» والذي سبق لنا الاشارة إليه.

---

(1) المرجع السابق، ص 106.

الباب الثامن

الفلسفة العقلانية

تمهيد

بالعود على البدء يمكننا أنْ نقول أن «ديكارت» هو في كل مشروعه الفلسفي محاولة عود على بدء، نحن نعود إليه كي نتتبع الفلسفة العقلانية في بداياتها معه، وهو قد عاد بالفلسفة إلى منطلقاتها البدئية في الفكر، فديكارت عود على بدء، ونحن لأننا نؤرخ للفلسفة لا لأعلامها سنأخذ كل منهج من مناهجها ونتناوله من بداياته، فنقوم بعود على بدء معه، من التجريبية إلى العقلانية.

وكقاعدة عامة لذلك هي: أن كل بدايات الفلسفة الحديثة قد بدأت منذ عصر النهضة نهاية القرن السادس عشر فالسابع عشر، سواء كانت فلسفات تجريبية أو نفعية، أو عقلانية، أو مثالية أو مادية، عدا الوجودية ثم البرغماتية اللتين كانتا من منتجات القرن التاسع عشر، وأخيراً لا آخراً البنيوية ثم التفكيكية المعاصرة.

وقد استعرضنا التجريبية وصلتها بالنفعية كتعبير أخلاقي عنها، بقي أن نستعرض الفلسفات العقلانية، التي صنفت ـ بشيء من التعسف ـ بين المثالية والمادية، ولعل أساس وقاعدة كل الفلسفات العقلانية هو: «رينيه ديكارت»، وذلك بغض الطرف ولو مؤقتاً عما سمي بالفلسفات الروحانية «Spiritualism» أو الوضعية «Positivism»، من «ثومائيات» جديدة و«كومتيات» اجتماعية.

أي بغض النظر عن كل التيارات التي راحت تستعيد الفلسفات السابقة بتسميات جديدة، ومثال ذلك أن ليس في الكومتية ـ نسبة لأوغست كومت ـ أكثر من التجريبية، لكن التفرد الفرنسي دفع إلى تسميتها بالوضعية.

كما ليس في «الروحانية Spiritualism» أكثر من عقلانية مثالية، فلماذا ينعت «برغسون» بالروحانية، وكأنه صوفي لا فيلسوف؟! لنسم الأشياءَ بأسمائها ولنبدأ برائد العقلانية:

أولاً: رينيه ديكارت

والعقل عند «ديكارت» هو القدرة التي لدى الإنسان على تفسير كل شيء، لتماهيه مع الواقع القابل للتفسير، ونحن حين نفسر أمراً من الأمور نعقله، وكلمة «عَقَلَ» في اللغة العربية تعني ربط، وفي الانكليزية «Reason» من «راسيو Rasio» اللاتينية التي تعني عَلَّلَ، أي سبب، فعملية ربط المسببات ببعضها هي من عمل العقل، لكن العقل ليس «استدلالاً Deductive» فقط، بل تفسير وإدراك (وهو عند الحكماء قسم من الإدراك مجردٌ من اللواحق المادية. . . ـ أي ـ مطلقاً)[1]، والمعقولات الأساسية التي بها ندرك الأشياء هي المقولات، إذ لا يمكن إدراك أي أمر ليس له خاصة وفعل وانفعال وهو بزمان أو مكان. . . وباقي المقولات التي تقوم على «الإيساغوجيات»[2] من نوع وجنس وعرض وفصل، وهذا ما سبق وتناولناه حين الحديث عن «أرسطو».

فالايساغوجيات هي بداهات المقولات، والمقولات هي بداهات الإدراك، والإدرك هو تفسير وربط، أي هو وظيفة من أهم وظائف العقل، التي يعبر عنها بقوانين الفكر، وقد رأينا مع «رسل» أن هذه القوانين هي قوانين الرياضيات نفسها وقوانين كل الوجود، وهي مستمدة من التجربة.

وسواء كانت هذه القوانين تشكل ـ بمعزل عن الإنسان ـ رابطة، بين

---

(1) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977، ص 631.

(2) تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس الصوري، مرجع سابق، ص 46.

قواعد الأشياء وقوانينها الخاصة، أي: «عقل كلي» كما تقول الفلسفات العقلية، أو أن مثل هذا العقل افتراضي لا يمكن البرهنة ولا التجريب عليه كما تقول التجريبية، فإن العقلانية صفة من صفات الأشياء القابلة للادراك بشكل نظري ـ عقل نظري ـ أو عملي ـ عقل عملي ـ، وأنصار الأول الفلاسفة النظريون، وأنصار الثاني الفلاسفة العمليون ويختلفون في مدى قبلية «A Priori» أو عدم قبلية، أي بعدية ـ بعد التجربة ـ فيه، بعدية منطقية لازمانية.

والعقلانية تنطلق من العقل الموزع بالحس العام «Common Sense» بين الناس، إلى إدراك أو محاولة إدراك صفته الشمولية المتعالية، اللامشروطة إذا صح التعبير «Transcendant»، وهذا ما سميناه عملية الانتقال من الإدراك «Conscience» إلى الوعي «Consciousness» في كتابنا الفكر والوعي[1].

و«ديكارت» لم يخرج عن المنطلق العقلاني من الحس العام، أو المنطق العام «Common Sense» الموزع بين كل الناس «جينياً» بشكل متقارب، إذا صح التعبير ليصل إلى أن كل الوجود بما فيه كل إنسان، هو: عقل.

يقول في «مقال عن المنهج» وفي أول صفحة فيه (أن الحس العام ـ المنطق العام ـ الموزع بين الناس في كل العالم هو أفضل هبة، فكل شخص يظن أنه قد حصل على نصيبه الوافي منه، وحتى أولئك الذين يصعب إرضاؤهم في أي شيء، لا يطالبون عادة من هذا ـ الحس ـ بأكثر مما حصلوا عليه)[2].

فإذا كان الأمر كذلك فإن كل معرفة يمكننا إدراكها بشكل موثق بالعقل، وهي حتى لو كانت معارضة لما اعتدنا عليه، أو لما بنينا عليه قناعاتنا وعاداتنا، أو تعصبنا، كل معرفة كذلك يجب أن تعامل معاملة اليقين العلمي، لذلك تعني كلمة علم عند «ديكارت» معنى واسعاً، يشبه ما

(1) أنظر كتابنا، الفكر والوعي، مرجع سابق، فصل الوعي.

(2) René Descartes, Discourse on Method, Penguin Books, N.Y. 1999, p. 5.

تعنيه عند العرب المسلمين، بمعنى (المعرفة التي يمكننا أن نثق فيها)[1]، ومثل هذه المعرفة يمكنها أن تتضمن الدين.

الدين عند «ديكارت» هو كل إيمان لا يقوم على أسس خرافية لا يقبلها العقل، وهذا الموقف ينطبق مع تعريف «الجرجاني» للدين بأنه: (وضع إلهي ـ أي ما وضعه الله ـ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول)[2]، وطاعة الشريعة عنده تسمى ديناً، والاجماع على أمر من أمورها «ملة»، والرجوع إلى هذا الإجماع «مذهباً»، فالدين منسوب إلى الله تعالى، والملة إلى الرسول ﷺ، والمذهب إلى المجتهد، والخشوع في هذه الأمور عنده هو الانقياد للحق الذي يبرزه العقل فيها.

فكل معرفة يمكننا أن نثق بها عند «ديكارت» هي علم «Science»، والسؤال المعرفي الأساسي عند «ديكارت» ليس في حدود ما نعرف كما عند التجريبيين، الواثقين من صلة المعرفة بالحواس والحواس بالواقع والواقع بالمنطق، أو بالمنطق الرياضي كما عند متأخريهم، بل إن السؤال المعرفي عنده: كيف يمكننا أن نثق بمعرفة يمكن الوثوق بها، كيف يمكن أن نثق بما ندرك ونعلم، وبالعلم «Science».

وما الذي أعطى الرياضيات حتميتها، فإذا كان الجواب المتأخر لرسل: المنطق، فجواب «ديكارت» الافتراضي على هذا، ما الذي يعطي المنطق حتميته؟!

إن الرياضيات كما رآها «ديكارت» حتمية لكونها مبنية على بداهات بسيطة وقليلة العدد، وواضحة بشكل متميز لدرجة لا يمكن الشك فيها، مثل أن الخط المستقيم هو الأقرب بين نقطتين، منه يمكننا أن نبني نتائج هامة جداً وكثيرة التعقيد، لدرجة يمكنها حل أعقد المشكلات الاحصائية والرياضية، وهذا ما فعله «ديكارت» من هذه البداهة بأن أوجد ما يسمى الغراف «Graph»، أو ما سمي من بعده: بالإحداثيات الديكارتية المتعامدة

---

(1) Ibid., p. 4.

(2) الجرجاني، مرجع سابق، ص 47.

«Cartesian Coordinates»، التي بها رَسَمَ المعادلة من الدرجة الأولى بيانياً، وعليها يقوم كل الإحصاء اليوم.

لهذا يرى «ديكارت» أننا إذا وجدنا ما يشبه هذا اليقين الرياضي، في مجال المعرفة خارج إطار الرياضيات، يمكننا أن نجعله قاعدة لكل قياس واستدلال علمي، وكل ما يستنتج منه لا بد من أن يكون صحيحاً ومعقولاً، لأن الذين كانوا يقولون باستحالة معرفة أي شيء بصورة يقينية خارج إطار الرياضيات، في أيام «ديكارت» كانوا كُثُراً في كل حقول العلوم، وريبيتهم هذه قائمة برأي «ديكارت» على استحالة أن يجدوا بداهات واضحة ومتميزة، مثل بداهات الرياضيات في باقي المعارف الإنسانية الأخرى.

لماذا؟!

لأن الحواس وهنا خلافاً للتجريبيين، لا يمكن الثقة المطلقة بها، لكي تدلنا حين ملاحظة الظواهر، على مثل هذه البداهات الشبيهة بالبداهات الرياضية، على أن تلاحظ أن البداهات الرياضية لم تأت لنا من الإحساس، بل من العقل ليؤكدها الإحساس بعد ذلك، كما في المستقيم بين نقطتين كأقرب خط بينهما.

فعلى أي أساس يمكننا أن نبني ثقتنا بأن الأشياء كما تبدو لنا هي فعلاً ما هي عليه بالواقع؟!

وحسب العقل العملي اليوم، هل طرشنا عن سماع الموجات القصيرة يعني أنها لا توجد في هذا الهدوء الذي أكتب فيه الآن؟! وهل عدم رؤية الأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية يعني أنها لا تؤثر في بصر وجلد السابحين على الشط؟!

هناك أشياء لا تصل إليها حواسنا وتؤثر فينا بأكثر مما نظن، وأشياء لو وصلت إليها حواسنا لا تستطيع أن تدركها على حقيقتها، إذ يكفي إحداث أي انتشار مختلف بالضوء أو الرائحة حتى تتغير الطعوم والألوان، وخلفيات ما نأكل، ونظنه عسلاً وهو سم ناقع، وما نرى ونظنه شبحاً في السماء وهو «آرورا» أو شفق قطبي؟!

لقد ضَلَّلَتِ الحواسُ أجدادَنا آلاف السنين، فقبل المجهر كان حتى

«ابن سينا» و«أبوقراط» من قبله، يقولان بالتوالد للحشرات من الروث والتبن؟! وقبل علوم الفضاء كانوا يقولون عن النجوم إنها كائنات متحركة ذاتياً، تؤثر فينا بأبراجها؟؟! كانوا يقولون بالسماء فوقنا، وهي حولنا وبالجنة فيها، وهي مليئة «بالسوبرنوفا»، كانوا يقولون بأن النور هو خير والظلام شر، وثبت أن النور طاقات ذرية متفجرة بصورة دائمة في الكون، لو لامست وجودنا لصارت «هيروشيما» مزحة بالمقارنة معها، لقد كانوا يقولون كما كانت تدلهم الحواس بأن الشمس تشرق وتغرب، وثبت أن الأرض تدور... الخ من تضليلات الحواس لنا التي وثق التجريبيون بأنها وسيلتنا المثلى للإدراك، ولنفي أي معرفة سوى المعرفة التي تزودنا بها؟!

أي هراء أكبر من هراء التجريبية في ثقتها المطلقة بالحواس، وأي بناء أضعف من بناء فلسفة ممتدة عبر العصور على مثل هذه الثقة؟!

و«ديكارت» حين تخرج من الكلية الملكية «1604 م» في مدينة «لافليشِ La Fléche»، كان قد ملأ عقله هناك كما صرح بعد ذلك، بعدد هائل من الأمور الباطلة التي قبلها على أنها حقيقة في أيام صباه تلك، لدرجة دفعته إلى القول في تأملاته لاحقاً: (أصبحت أرى بوضوح عدم وجود أي شيء يقيني إلى حد أن يقظتي لم تعد تتميز عندي عن نومي... فأحلام النوم حقيقية... فهل يسمح الله بهذا التضليل... فطالما أن الخداع والخطأ هي من نتاج النقص... فهذا يعني أنني ناقص... ومليء بالأفكار المضللة... لذلك سأفترض... وجود شيطان شرير سخر كل قواه الخارقة وخداعه وكل طاقاته لخداعي... لذلك سأعتبر كل الأشياء أمامي مجرد وهم)[1].

هذه الريبية المطلقة التي وصل إليها «ديكارت» بسبب ما ملؤوه به حين الدراسة من معلومات تلقينية جعلته يشبه نفسه (بأرخميدس الذي كان يطلب من الآلهة أن تزوده بيقين واحد فقط، منه يستطيع أن يغير كل العالم)[2]؟؟!

---

(1) René Descartes, Meditations on first Philosophy, Cambridge University Press, N.Y. 1993, pp. 12- 15.

(2) Ibid., p. 16.

هذا اليقين بحث عنه «ديكارت» في كل تبدلات حالات الإدراك بين اليقظة والنوم والتأمل، فوجد أن الثابت فيه هو هذه الأنا المفكرة ولو بطرق مختلفة، أنا واعية بالفكر مدركة به، عبر عنها باللاتينية بعبارة «كوجيتو»: «Cogito Ergo Sum»، وهذا يعني: «أنا أفكر إذاً أنا موجود، I think, Therefore I am»، ولكي يؤكد وجود أي شيء خارج هذه الأنا المفكرة، انطلق مما تدله عليه هذه الأنا من نقص فيه، إزاء مفهوم الكمال عنده، ومن هذا المفهوم ـ الكمال ـ لا بد من وجود موجود كامل.

وهذا هو البرهان الأنطولوجي الديكارتي على وجود الله، الذي زرع بأنا الانسان المفكرة مفهوم الكمال، كي تستدل به عليه تعالى.

كذلك (كل الأجسام منفصلة عن بعضها بجواهر مختلفة، حتى الزمن ـ الذي هو مقياس الحركة ـ لحظاته غير مرتبطة ببعضها، فالرابط بين الجواهر وبين الأشياء ـ والقوانين ـ خارج عن إطار الجسمية)[1] انه قوة من الله.

قال «ديكارت»: (لقد سئل توماس الأكويني عما إذا كان وجود الله... واضحاً بحد ذاته لكل شخص وأجاب... لا)[2]، لذلك علينا برأي «ديكارت» أن نفهم معنى الألوهة بمعنى (أنه لا أكبر من الله ولا أعظم، وأن هذه العظمة تتجلى في الواقع كما تتجلى بمفهوم الكمال الذهني، وتجليها في الواقع أعظم)[3].

كذلك أن ندرك انفصال الماهية عن الوجود في هذه الكينونة هو الذي يشككنا بمدى صفة الوجود التي يمكن أن نعزوها لله، لذلك يجب أن نميز الوجود الممكن من الوجود بالفعل، (وكل ما يمكننا فهمه بشكل واضح ومتميز هو وجود ممكن)[4].

---

(1) Ibid., p. 88.

(2) Ibid., p. 99.

(3) Ibid., p. 99.

(4) Ibid., p. 100.

هكذا حقق «ديكارت» حلم «أرخميدس» بالكوجيتو ومنه راح يبرهن على كل شيء آخر، فكل ما هو واضح ومتميز في العقل حقيقي، وهذا يعني أن العقل النظري كافٍ وحده ليجعلنا نعرف، فلا حاجة للحواس في نظرية المعرفة، ولا لأي تجريبية فيها كما بالغ «سبينوزا» و«ليبنز» بعد ذلك.

لقد (توحدت المعرفة في فكر «ديكارت» مع كل عقيدة لا يمكن أن تهزها الشكوك، وهذا يعني أن المعرفة مسألة نفسية)[1]، وهذا دور منطقي، يقول «ديكارت»: (اننا وبمجرد أن نفهم معنى كلمة الله، نلتقط فوراً وجوده، فهي تعني ـ الله أكبر ـ لا شيء أعظم، وكل ما في الواقع أعظم هو أعظم مما في الفكر، وبما أنه موجود في الفكر... فهو موجود في الواقع)[2].

مثل هذا الدور بالمعنى المنطقي الذي وقع فيه «ديكارت»، أوصله إلى ثنائية الروح والجسد، وأن هذا الأخير مجرد آلة، ولكونه آلة في فكر «ديكارت» فهو آلة في الواقع كما في سياق تفكيره، وهكذا يمكن (قراءة ميتافيزيائيته على ضوء نتائج معرفته العلمية التي ساهمت بقوة في تطوير الرياضيات، ويسخف في «مقالاته عن الإنسان» حيث قرر أن الحيوان آلة بدون روح... الخ)[3].

أما أفكاره عن الفضاء فكانت رائدة في كتابه «العالم»، الذي نشره «1633 م» مظهراً أن لا فراغ في الكون بين النجوم، وهذا ما يؤكده علم الفضاء المعاصر[4].

كذلك بتأثيره أصبح العلم يهتم بالمنهج العلمي لتوجيه بحوثه من خلال نظريات المعرفة بين ما هو ممكن معرفته، وما يستطيع الانسان أن يعرف، وهذا ما دفع بمعاصره «مارين ميرسينية Marin Mersenne» اللاهوتي الفرنسي ذي الصلة القوية بعلماء وفلاسفة ذاك العصر، ـ ممن فقدوا إيمانهم

(1) John Cottingham, The Cambridge companion to Descartes, Cambridge University Press, N.Y. 1992, p. 203.

(2) Meditations, op. cit., p. 98.

(3) Cottingham, op. cit., p. 272.

(4) رينيه ديكارت، العالم أو كتاب النور، مجد، 1999.

كما سبق وذكرنا ـ أمثال «هوبز» و«غاليلي» فقدم لهم «ديكارت» ونقل ردودهم على أعماله، التي نشرها «ديكارت» مع «تأملاته» ولا زالت تنشر إلى اليوم معها.

إن «ديكارت» كتلميذ لليسوعيين كان يعبر عن شكوكهم، فقد ثقفوه منذ أن عمدوه عام «1596 م» حتى خرّجوه من الكلية الملكية التي كانوا يديرونها، فكان صدى لآرائهم التي كانت إيديولوجيتهم تمنعهم من قولها، ومقابل حمله هذا العبء بجدارة المؤمن كافؤوه بالشهرة، التي جلبت له في نهاية المطاف حتفه، على يد ملكة «السويد» إبنة «غوستاف الثاني» الملكة «كريستينا Christina» التي تحولت إلى الكاثوليكية، فأرسله الرهبان لها، ليموت عندها بسبب تغيير عاداته في النوم المتأخر ومضاعفات التهاب الرئة، عام «1650 م»، وبعده بأربع سنوات عُزِلَت عن العرش بسبب كاثوليكيتها، التي لم يستطع «ديكارت» تثبيتها في السويدْ عبر هذه السلطة العليا هناك.

ودفن في «ستوكهولم» ثم نقل جثمانه بعد ذلك إلى «باريس»، لكن «جمجمته» سرقها الكابتن الذي كان مسؤولاً عن نقله، وهكذا لاحقته لعنة الشهرة، التي كافأه بها أساتذته على تأكيد معتقداتهم الثيولوجية فلسفياً وعقلياً، فظن العامي ـ الكابتن ـ أن في جمجمة هذا المفكر صفة سحرية تغري باقتنائها؟!

دلالة على كيفية تحول الأفكار العظمى في تاريخ البشرية، عبر تسييرها الايديولوجي إلى «فيتشية»(*) سحرية تشخيصية خرقاء.

بينما السحر الحقيقي في أسلوب «ديكارت» في الكتابة، وباللغة الفرنسية التي كانت عامية في زمانه، والفصحى هي اللاتينية، على أن لا يفهم من هذا أنه كان أديباً، بل صاحب أسلوب فلسفي عقلاني يصل إلى قارئه بكل اللغات التي ترجم إليها، «فمقاله في المنهج، وتأملاته» من الأعمال الفلسفية الكلاسيكية، التي لا يزيدها مرور الأيام إلا روعة، ولا يستطيع العقل العملي أن يشكك فيها إلا قليلاً، بعد كل هذا التطور

(*) الفيتشية، طوطمية ككتابة الحجب والرقيات، وعبادة الأماكن والقبور، وأخذ الأثر أو تركه في الأماكن المبروكة.

بالمعرفة من «ديكارت» إلى يومنا هذا.

وهكذا بعد أن رسخت فلسفة «الكوجيتو» وجود الله تعالى المتعالي، بقي على الفلسفات الأخرى، من منطلقات دينية مغايرة، أن ترسخ هذا المفهوم عبر تصورات أخرى للألوهة(*)، أهمها تصور «سبينوزا» اليهودي لله في واحدية وجودية مع كل شيء، كان صداها يتردد بين أجداده في الأندلس ـ البرتغال تحديداً ـ في شطحات المسلمين أمثال «محيي الدين بن عربي» الملقب بالشيخ الأكبر تلقياً لهذه الألوهة السارية في الأشياء سريان النسيم فيها، والتي جعلته شيخاً أكبرَ بالله الذي ـ هو ـ فيه، أو في جبته كما كان يدعي، والتي عبر عنها «سبينوزا» بشعاره: «الكل واحد والواحد هو الألوهة»، بتفسير مغالٍ لعبارة: «لا شيء إلا الله».

ثانياً : باروخ سبينوزا

عندما تكثر النزاعات الدينية في مجتمع ما، تظهر فيه التوفيقية «Compromise»، وتاريخ مذهب وحدة الوجود «Pantheism» منذ «ابن عربي» في التراث الاسلامي الصوفي، إلى «سبينوزا» اليهودي الأوروبي في التراث الفلسفي، تاريخ توفيقي، فابن عربي أندلسي عاش دوماً في أماكن تعدد الديانات، إذ مات في الشام، وتلامذته أمثال «صدر الدين القوني 1210 م» كانوا في تركيا في أماكن تعدد الفرق والأديان «قونية»، و«عبد الكريم الجيلي» في الهند والشرق، و«جلال الدين الرومي» في «أرظروم»، ومن خلال هؤلاء انتقلت تعاليمه لكل مكان فيه تعددية فرقية ودينية في العالم الاسلامي، وفشلت في الأماكن التي ليس فيها هذه التعددية.

كذلك واجه «سبينوزا» اليهودي من أصل «سفرديم ـ المسافر دوماً ـ» المغربي الأندلسي، الذي طردت أسرته من البرتغال مع العرب، واستقرت في «أمستردام»(**) واجه المسيحية بتعصبها القرنوسطي ضد اليهود، كما

(*) خارج إطار الإيديولوجيات الدينية المعروفة بدوغمائيتها الكنسية.

(**) وولد فيها عام «1632 م»، واضطر إلى تغيير اسمه بعد ذلك إلى بندكت «Benedict» اللاتيني، وباروخ بالعبرية تعني «مبروك»، وأنظر، سبينوزا، كتاب السياسة، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999.

واجه التقدم العلمي «الكوبرنيكوس وكبلر وغاليليه» وفلسفات المادية الملحدة لهوبز، إذ كان يعمل في تقنية صناعة العدسات وصقلها لكافة الأغراض العلمية، ويرقب تقدم العلوم الحديثة، فحاول في فلسفته أن يفهم كل هذه النزاعات الدينية والعلمانية، من خلال فكرية شمولية واحدة، شأنه شأن «ابن عربي» قبله.

وإعجابه بالعلم دفعه إلى قبول رأي «ديكارت» بضرورة بناء كل معرفة يقينية على بداهات لا يمكن دحضها، ولكن إذا كانت الحقيقة الكلية تتوازعها المادة والفكر، فكيف يؤثر الفكر بالمادة ويغيرها؟! يحركها أو ينشئها؟! في البداية ودوماً؟!

وديكارت حين قرر ثنائيته لم يستطع أن يفسر لنا كيف يؤثر الفكر في المادة ويسيرها إلا بميكانيكية واهية، وأي مكان بقي للخيار في هذه الميكانيكية، وللخيار الأخلاقي الإنساني في ميكانيكية ثنائية الروح والجسد؟!؟

والخيار الأخلاقي مهم جداً بالنسبة «السبينوزا» المتدين، إذ كل فلسفته قد طبعت بعد موته تحت عنوان «الأخلاق Ethics»، الذي ظهر سنة موته «1677 م» المبكر عن خمسة وأربعين عاماً[1].

السؤال الرئيسي إذا في فلسفة «سبينوزا» هو: ما دام «ديكارت» قد أثبت وجود الله، وأثبت وجود الفكر في كل شيء، وما دام العلم قادراً على تفسير كل شيء في الكون، فأين وكيف هي صلة الفكر الكلي ـ العقل الكلي ـ بالأشياء.

لقد أجاب «نيوتن» إجابة لا ترضي المنحى التوفيقي في فكر «سبينوزا» وهي: أن الله الذي خلق هذا الكون كله، تركه من خارجه ولم يعد يتدخل فيه، ليعمل وفق القوانين الصارمة التي وضعها فيه، وما علينا سوى معرفة هذه القوانين للتعرف على العقل الكلي الذي يحكمها؟!

فإذا كان هذا صحيحاً فأي مكان لله بيننا؟!

---

(1) Benedict De Spinoza, Ethis, Promotheus Books, N.Y., 1989.

لذلك انطلق «سبينوزا» من إنكار أي تمييز بين الروح والجسد، وبين المادة والفكر والقانون، وأقر أن الله موجود ولا حدود له ـ مطلق ـ وهو كامل بذاته وشامل، لذلك لا يمكن أن لا يشمل كل شيء، لأن أي موجود لا يمكنه أن يوجد لولا وجود الله:

وبدل أن يكون كل شيء من الله، صار كل شيء في الله عند «سبينوزا» شأنه شأن واحديه وحدة الوجود عند سابقيه، لكن بدلالات فلسفية وعلمية معاصرة، لا بدلالات صوفية.

ولأنه «يهودي» أرجع أقواله وسندها بفلاسفة اليهود بهذا الشأن، فاعتبر «موسىٰ بن ميمون القرطبي 1135 م ـ 1204 م» المعروف في تراجمه إلى اللاتينية والاسكلائية رائده في أقواله، ومصدراً يمكنه الاعتماد عليه.

و«ابن ميمون» توفيقي «فيضي» أفلوطيني يقول: (الآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك... وأجراها على نظام كما يقول «المجسطي»... تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة)[1].

وهذا هو تماماً ما دمرته معرفة القرن السابع عشر، بالنهضة العلمية الأوروبية، يقول (الأفلاك كلها أجسام حية ذات نفس وعقل تتصور وتدرك الإله)[2]؟! و(تدبير هذا العالم السفلي أعني عالم الكون والفساد إنما هو بالقوى الفائضة من الأفلاك)[3]؟! و(كل فلك تصل منه قوى إلى استقصات)[4] إلى أن يصل إلى قرار حاسم هو: (وبنورك نعاين النور، هو المعنى بعينه انه، بفيض العقل الذي فاض عنك نعقل فنهتدي ونستدل وندرك العقل)[5].

هذا الفيض جعله «سبينوزا» صلة مباشرة مع الألوهة بوحدة وجود

(1) موسى بن ميمون القرطبي، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 279.
(2) المرجع السابق، ص 283.
(3) المرجع السابق، ص 294.
(4) المرجع السابق، ص 300.
(5) المرجع السابق، ص 304.

واحد، فإذا كان الله موجوداً وموجوداً في كل شيء من خلال فيوضاته فيه، فهذه الكلية يجب أن تفهم كما يفهم نظام الفيزياء الرياضية ككل واحد، فكل شيء فيه وهو سبب كل شيء.

وعلى ضوء هذا يستطيع الإنسان أن يفهم مكانته في الكون، فيخلص من تضاربات غموض الآراء[1].

لكن الذي حصل هو أنه طرد من المجمع اليهودي بسبب هذه الآراء[2]، ولأنه كان يعتقد أن كل عملية إيضاح لأي شيء هي في أساسها استدلال، كما في علم الفيزياء الرياضية، لأن كل ما نفهمه بشكل أصلي حقيقي يأتي كقياس منطقي من بداهات حقيقية قليلة «Axioms»، فوظيفة الفلسفة تحديد هذه البداهات، وإظهار النتائج المنطقية التي تظهر منها.

لذلك بدأ «سبينوزا» كتابه «الأخلاق» بأسس الوجود المطلق، الذي لا يمكن إنكار وجوده أي الله، لكن إله «سبينوزا» كإله وحدة الوجود ليس مفارقاً، مبدلاً عبارة المادة بالامتداد، ورغم أن للفكر وجوداً إلا أنه خال من الامتداد، فالحادث الفيزيائي لا يحدثه حادث عقلي، ولا الحادث العقلي يحدث بسبب حادث فيزيائي، ومع ذلك هما متداخلان لأنهما من جوهر لا نهائي واحد، يجب أن يوصف بالألوهة، وهذه هي الوحدة الفيضية الوجودية «Pantheism»[3].

فالله ليس خارج هذا الكون، ولا هو فيه إنه هو الكون بحد ذاته[*]، وجسدنا هو مظهر روحنا، كما الأفلاك والكواكب والأرض مظهر روح الله ولا ثنائية بين مظهر الروح والروح.

وهذا يعني أن الحرية في الوجود محدودة، ومن الخطأ أن يظن الانسان أنه حرّ، وكل ما في الأمر أننا لا نعرف سبب أفعالنا، ومن

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 181.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 334.

(3) Ibid., p. 335.

(*) لذلك كان يقول: الله أو الطبيعة ولا يميز بينهما؟!

السخف البحث في هذه الأسباب نفسياً ـ علم النفس ـ لأننا يجب أن نرى أسباب أفعالنا من خلال كليتنا الكونية الشمولية، وهي أي هذه الأسباب وكل حياتنا هامشية غير مهمة بمنظار الأبدية.

ودفاع «سبينوزا» عن ضرورة حرية التعبير إذ من حق كل إنسان أن يفكر كما يشاء ـ كما في هولندا في أيامه التي كانت ملجأ لأحرار الفكر ومن بينهم «ديكارت» ـ ولأن هذه الحرية أساس التقدم الحضاري، ضمن كلية هذا الوجود الذي فيه الكثير من المعارف الإلهية، والذي هو الله أهملت أفكاره زيادة عن مئة عام، فهو رغم صلته القوية بفكر «ديكارت»، نقد ثنائيته، وكل أهمية للكوجيتو رغم صحته في سياق الزمن، فالأنا الإنسانية هامشية لا قيمة لها ضمن مظاهر الكلية الإلهية، التي هي جزء بسيط منها، على العكس من أتباع الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر الذي يخلص الذات من انعزالها عن الألوهة كما يخلص الكبريت الأحمر الذهب من النحاس[1] ليقول ما في جبته إلا الله ـ ابن عربي ـ، على العكس من هذا الموقف الصوفي تقف وحدة الوجود الفلسفية مع «سبينوزا» موقفاً متواضعاً، يؤكد هامشية الذات بالنسبة للكون الذي هو ضامن وجودها وخلودها لا العكس.

وأخيراً: يمكننا القول إن أهمية فلسفة «سبينوزا» لا في الجوانب الصوفية لوحدة الوجود، بل على العكس في الجوانب الفلسفية لهذه الوحدة الوجودية، التي بدت بعد أن حطم العلم الايديولوجيا الدينية التوراتية، بشقيها المسيحي واليهودي، كحل أمثل لمشكلة وجود الروح والله تعالى، التي لم تستطع التجريبية النيل منهما كما نال العلم من التوراة، خاصة بعد دعم «ديكارت» في فلسفته العقلانية لوجود «الكوجيتو»، بل للوجود الوحيد الثابت لنا بالكوجيتو، ولوجود الله عبر صلة الفكر فيه تعالى.

وهكذا انحصر شك العلوم بأقوال التوراة، لا بإثبات الله، والعلماء ـ وخاصة اليهود ـ بعد «اسبينوزا» ظلوا يدينون له في إثبات وجود الله على طريقته ـ Pantheism ـ التي بها وحدها يستطيعون تبرير تدينهم عقلياً، لذلك

---

(1) Huston Smith, The concise Encyclopedia of Islam, Harper and Row co., N.Y. 1989, p. 167.

قال «أنشتين»: (انني أومن بالعقل النظري البحت وقدرته على التقاط الحقيقة، تماماً كما حلم القدماء)[1]، كما قال: (إن العلم مسكون بالسببية الكونية... بينما الأخلاق عنده مسألة ذاتية... لأن ـ قوانين الطبيعة تكشف عن عقل فائق... بالمقارنة معه كل المناهج الفكرية والعملية الانسانية هامشية وغير مهمة)[2]، فعبر بذلك عن وحدة وجود فلسفية رسخت منذ «سبينوزا»، الذي اعتبر نفسه مداناً له بالكثير من أفكاره أيضاً، كذلك كان موقف «فرويد» شأنه شأن باقي العلماء، في عدم إمكان إنكار هذه الحقيقة الكلية التي تحكم الكون بكل قانون واضح، أو في سبيله إلى الإيضاح بالعلم.

وبعبارة موجزة: إن وحدة الوجود الفلسفية، عقلانية تفسير ليس إلا، وليست أيديولوجية دينية أو صوفية تبحث عن الأتباع، وهذا لا يعني صحتها، بل يعني أنها المنهج العقلاني المتوفر بعيداً عن كل اعتقاد، في إثبات وجود الله بعد منهج «ديكارت»، وهذا لا يعني أنه الوحيد في الساحة العقلانية، حيث سنجد منهجاً أكثر صرامة في العصر الذهبي للعقلانية مع «كانط» ثم «هيغل»، على أن لا ننسى المرور مع مدعوينا لدخول تاريخ الفلسفة من زاوية العقلانية فيها، على «ليبنز» و«بورك»، قبل التعرض لهؤلاء العظام، مروراً نهدف منه إيضاح منهج الفلسفات العقلانية ومصطلحاتها، أكثر منه استعراضاً لغث هذين الأخيرين «ليبنز» الألماني و«بورك» الإنكليزي، الذي له مساحة ضئيلة جداً في كل تاريخ فلسفة جاد.

ثالثاً: غوتفريد ويلهيلم ليبنز

يمكننا أن نعتبر «ليبنز» رجلاً موسوعياً، لكن على طريقته الذاتية، بمعنى أنه كان يكره الأسلوب الإرجاعي في المعلومات، والذي نسميه اليوم بتثبيت المراجع، ويريد أن يعزو كل شيء إلى ذاته، بدليل تلك المعركة التي خاضعها مع «نيوتن» حول من سبق الآخر في حساب النهايات «عام 1676 م»، وقد أخذ بطريقته عندما ظهر أنها أسهل من طريقة «نيوتن»

(1) Albert Einstein, Ideas and Opinions, Bonanza Books, N.Y. year? p. 274.

(2) Ibid., p. 40.

لأنها ببساطةٍ عبارةٌ عن تعديل لها، والتعديل دوماً أفضل من الإبداع غير المنقح ـ التبييض أفضل من المسودات ـ، ولعل مسايرة «ليبنز» لمنطق الطبقة العليا الكهنوتية والأرستقراطية في زمانه، هو الذي دفعهم إلى الوقوف بجانبه، فوصل نزاعه مع «نيوتن» إلى الملكة «كارولين» زوجة «جورج الثاني» في «إنكلترا» فوقفت إلى جانب «ليبنز».

وهذا لا يعني أن «ليبنز» نفسه كان مقتنعاً بتضميناته لآراء الآخرين، بل رشح منه بذاته ما يدل على أنه اعتاد على مثل هذا الأمر، يقول: (لما كان البحث في الإدراك الإنساني الذي نشره مفكر انكليزي مشهور. . . فقد قررت أن أبدي بعض الملاحظات عليه لأنني ومنذ وقت طويل وأنا أفكر في الموضوع ذاته)[1]؟!

فهو لا يفكر مثل ما يفكر «نيوتن» في الفيزياء والرياضيات فقط، بل يفكر أيضاً في علم النفس ـ الإدراك الإنساني ـ كما يفكر علماؤه؟! وما الذي يميزه عن هذا المفكر الذي رفض حتى أن يذكر اسمه؟!

(فمذهبه له صلة أقوى بأرسطو، في حين أن مذهبي أكثر صلة بأفلاطون)[2].

لقد أراد «ليبنز» أن يميز نفسه بتعدد المعارف، كشارح ومنقح لها، لكن بشكل زائف ادّعاها لنفسه، ففقد بذلك صفة الموسوعية التي سنجدها عند «ديدرو» و«هلفوسيوس» و«روسو» بعد ذلك بشكل منهجي منظم.

إن الفلسفة بحاجة إلى تعدد المعارف، لكن بشكل موسوعي صادق، يرتبط دوماً بحب الحقيقة، وهذا أمر ارتبط شقه الأول «بليبنز» لكنه خسر شقه الثاني بادعاءاته الأنانية.

تلك الادعاءات التي لا تبعده فقط عن شرف المنهج العلمي، بل تقربه من كل دوغمائي متصلب؟!

فهو يسلم «بمدينة الله» عند «أوغسطين» حين يشبه الموت بالنوم

---

(1) ليبنز، المونادولوجيا، تعريب جورج طعمه، مكتبة أطلس، دمشق 1965، ص 143.
(2) المرجع السابق، ص 143.

بقوله: (وباستمرار الفكر أثناء النوم... وهو تشبيه إلهي، .... قلت أيضاً إن أي رقاد لا يمكن أن يستمر أبداً... حالة النفوس العاقلة وهي مهيأة دوماً لأن تحتفظ بالشخصية التي أعطيت لها في مدينة الله)[1].

والتسليم بأفكار «أوغسطين» القبلية في ذهن أي فيلسوف، يدفعه إلى العقائد الإيديولوجية التي ترتبت عليها دوغمائيات «أوغسطين»، وعلى رأسها «قمع» أي فكر يتعارض مع المسيحية، فلسفياً كان أو دينياً يقول: (الذين يتحدثون عن خلود ـ النفس ـ بواسطة النعمة ـ الإلهية ـ لا يفعلون ذلك إلا للمحافظة على الظواهر ـ الطبيعية ـ ويقتربون ضمناً من أتباع «ابن رشد»، الذين يتصورون ذوبان النفس، وعودة اتحادها في محيط الألوهة، وهي فكرة يقيم الدليل على بطلانها مذهبي وحده)[2].

وهذا نقد مشروع للأرسطوطالية بشكل عام من أفلاطوني ـ كما ادعى ـ لكن أن تنشأ مثل هذه الآراء نتيجة عداوة الإسلام، من رجل أراد أن يطري ويدعم «الوردة والصليب» الجمعية الثيوصوفية التي انتمى إليها «في نورنبرغ» فيعارض الأرسطوطالية من أجلها أمر آخر؟! يهدم مصداقية أقواله[3].

وهو حين كلف من حكومته بمهمة لدى لويس الرابع عشر في «فرنسا»، استغلها فرصة لإقناع الملك بآرائه الخاصة بضرورة القيام بحملة صليبية جديدة على مصر[4].

ورغم فشل مساعيه هذه مع «لويس» عام «1672 م»، عاد إلى هذه المساعي نفسها مع «بطرس الأكبر» في روسيا ضد الدولة العثمانية عام «1711 م».

دوغمائي في مسيحيته ومتعدد المواهب المعرفية، ومن الاثنين لم يصل إلى مستوى العقيدة الرزينة، أو الموسوعية الموضوعية، لكنه قاربهما

---

(1) المرجع السابق، ص 156.

(2) المرجع السابق، ص 157.

(3) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ 2، ص 388.

(4) المرجع السابق.

فطغى فكره على الفكر والفلسفة الألمانية، إلى أن مسحه «كانط».

وهذا لا يعني طبعاً ضعف قدرته التوفيقية الفلسفية، التي بها استطاع أن يرسخ في تاريخ الفلسفة أهمية الفصل بين الحقيقتين الذهنية المجردة العقلية، والواقعية.

وان كان بالإمكان استنباط الثانية من الأولى، وأن الثانية هي من اختيار الله، الذي أطلعنا على إمكانات الحقائق في الأولى، ليظهر لنا أن اختياره لواحدة منها، في الواقع هو أحكم الاختيارات، فلا شيء يمنعه ذهنياً وبصورة مجردة من خلقنا بعين واحدة مثلاً، لكنه واقعياً خلقنا باثنتين، أجمل وأفضل وأحسب لاحتمالات الحوادث... الخ.

ومبالغة «ليبنز» وتطرفه دفعاه إلى تجاوز مجرد تفسير وتقسيم الحقيقة، بين نظرية وواقعية، إلى القول: بأننا نعيش بأفضل العوالم الممكنة لأن الله اختار هذا العالم الواقعي لنا، كي يفسر لماذا خلق الله الشر الناتج من حرية إرادتنا لا من الله، مشكلة الثيولوجيا المسيحية الأزلية؟!

فكان هذا موضوعاً خصباً لانتقادات ومساخر «ڤولتير»، وخاصة في مسرحيته الشهيرة «Candide» عام «1759 م» حيث وضع شخصية الدكتور «بانغلوس»(*) الذي يرد على كل سوء طالع يواجهه بعبارة: «كل شيء من أجل الأفضل في أفضل العوالم الممكنة»؟!

وكل هذا اللغط برأي «رسل» يرجع إلى الاعتقاد الشائع بشكل غير ممحص (وهو ما لم أستطع فهمه، وهو أنه من الأفضل لكل واحد منا أن يوجد على أن لا يوجد، وعلى هذا الأساس على الأطفال شكر والديهما والامتنان لفعلهما بإنجابهم، وقطعاً تمسك «ليبنز» بهذا الرأي - القبلي - وبذلك ظن أن الخلق نعمة... فعدم صلاحية الأفكار القبلية في الفلسفة ترجع إلى نقص في المنطق فيها)[1].

ويضاف إلى هذا النقص برأي «ڤولتير» الخطأ العام بين الفلاسفة في

(*) وقد تعني حرفياً: أخ لقد خسرنا؟! Pang-loss، أنظر، كنديد، ڤولتير، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998

History of Western Philosophy, op. cit., p. 575.

فهم الفيزياء، لذلك لم يميزوا بين العناية الكونية بالقوانين بشكل عام، وبين العناية الإلهية بالأفراد، وهذا ما سماه بالعناية الجزئية مقابل العناية الكلية[1] ذلك أن (الله خلق الكون كله وفقاً لقوانين ثابتة، لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات)[2].

و«ليبنز» الذي كتب في موضوعات فلسفية مختلفة، مقالات قصيرة، أظهر فيها تعدد معارفه، كان يكتب باللغة «اللاتينية» ويراسل باللغة الفرنسية، لكن أهم كتبه التي أظهر فيها ايمانه بحركة التنوير «Enlightenment» ظهر في كتاب: «Theodicy»[3] الذي أهداه إلى الملكة «شارلوت» ملكة «بروسيا»، وهي التي كانت تدعم أكاديمية العلوم والعلماء في «برلين»، وكتابه: «المونادولوجيا» الذي قرر فيه بشكل عقلاني بحت، دون أي برهان فيزيائي، أن كل شيء يتألف من وحدات عاقلة اسمها «المونادات»، وهي ليست ذرات «ديموقريطس»، ولا هي أتومات الفيزياء المعاصرة، إنها مصادرة توصل إليها من فصل الحقيقتين التجريبية والذهنية البحتة، أي فصل الواقع كما هو عن احتمالات الفكر بتشكيل وقائع لا نهاية لها، وأساس هذه الفكرة هو:

إذا أخبرك أحدهم أن جارتك العزباء الشقراء تسكن البيت المقابل لك مع زوجها، فإنك ستعرف ذهنياً خطأ هذه الجملة، لاستحالة أن تكون عزباء ومتزوجة ـ الثالث المرفوع حسب «ميل» ـ، فكل حقيقة إما هي بحاجة إلى فحصها كي نتأكد منها، أو ليست بحاجة إلى أي فحص للتأكد، لأن مضمونها فيها كما في المثال السابق.

والحقيقة التي مضمونها فيها هي حقيقة تحليلية «Analytic»، أما التي بحاجة إلى فحص فهي حقيقة تركيبية «Synthetic»، وهذان المصطلحان أصبحا أساسيين في كل بحث منهجي منذ «ليبنز»، ونحن قد طبقنا الحقيقة

---

(1) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ 2، ص 203.

(2) المرجع السابق، ص 207.

(3) أنظر منشورات أنكور: The Rationalists, Anchor Books, Grand City, N.Y. 1974, pp. 428-430.

التحليلية على نصوصه في بداية ما قلنا، لإثبات إدعاءاته على «نيوتن»، فرددنا إليه بضاعته، دلالة على ما في البحث عن الحقيقة من صرامة وعدم تحيز.

وهذا التمييز بين الحقيقة التحليلية والتركيبية إضافة إلى استعمال «كانط» الكثيف له، أصبح أساسياً في كل امبيريقية معاصرة، فإذا فهمنا هذا التمييز بدقة اتضحت لنا طبيعة الحقيقة المنطقية والرياضية كحقيقة تحليلية حقيقتها فيها، بينما تطبيقاتهما على الفيزيقا والواقع لا بد من أن تمر عبر الحقائق التركيبية.

والشرح والإيضاح يعني أن الحقيقة التحليلية حين تتضافر مع حقيقة تحليلية أخرى، تصبحان حقيقة تركيبية، ولا بد من أجل تضافرهما من افتراضات بديهية لتقوما معاً عليها، أي أن الفرض أو البداهة هو اللحمة بين الحقيقتين التحليليتين في حقيقة تركيبية.

وقد اختار «ليبنز» فرضية «المونار Monade» التي تعني الوحدة القائمة بذاتها، كتعريف جديد لمفهوم «الجوهر الفرد»، مع اختلاف أن الجواهر الفردة وحدات مادية، بينما «المونادات» ليست مادية، بل جواهر فردة روحية إذا صح التعبير، بها ظن أنه فسر معنى الحياة وجوهرها، وظن أنه بهذه الفرضية قد كشف سر الحياة لصديقه أمير «سافوي» الذي حفظ الكتاب الذي شرحها له فيه «ليبنز» كأثر ديني سري[1].

ولأن الله برأيه يتألف من هذه الجواهر الفردة اللامادية، فإن كل حي مصنوع منها، وكل «موناد» مختلف عن الآخر ولا يتداخل مع غيره، فحقيقته فيه تماماً كما حقيقة كل واحد منا فيه وبضميره وحده، فإذا قال العلم أن لكل شيء طاقته الذاتية، فهي «موناده» عند «ليبنز»، وهذه الروح بكل جوهر مفرد لا مادي أي الموناد هي أساس أن الحقيقة تحليلية في كل ذاتية، وتفاعلها وتشابهها ـ مع عدم تطابقها لأن كل «موناد» فردية قائمة

(1) المونادولوجيا، مرجع سابق، ص 101، وأنظر أيضاً: The Rationalists, op. cit., pp. 455-471.

بذاتها ـ هو الذي يسمح بالحقيقة التركيبية، من جماع الحقائق التحليلية.

وهذا هو أساس أن الروح هي مرآة هذا العالم الخالد برأيه، المنتظم بحتمية قانونية رياضية المفهوم منطقياً، أي القابل لكلا الحقيقتين التحليلية والتركيبية.

ولعلة حاجة الحقيقة التركيبية عنده إلى التجريب، وعدم قبوله بذلك ضد «لوك»، هو الذي جعل من المونادولوجيا حديث خرافة روحية، من تصوراته النظرية التي ظنها عقلاً نظرياً ممكناً؟! من احتمالات العقول النظرية الممكنة.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أن «ليبنز» الذي ولد عام «1646 م» مات بداء «النقرس» مشلولاً غير قادر على الحركة عام «1716 م»، ولم يقم أحد بتأبينه، وصارت فلسفته منسية حتى أعاد «كانط» استعمال أهم مصطلحاتها بين الحقيقتين التحليلية والتركيبية، وسنأتي على هذا، ضمن سياقنا هذا في إدخال مدعوينا معنا إلى تاريخ الفلسفة العقلانية، التي سنستعرض معهم تطرفاتها اليمينية ثم اليسارية، مع «بورك» الانكليزي من جهة، واليسار الفرنسي العقلاني من جهة أخرى أمثال: «ڤولتير وديدرو وروسو» الذين تنسب لهم ـ بكثير من التجاوز ـ أفكار الثورة الفرنسية، قبل أن نواجه القارئ بالعظمة الحقيقية للفكر العقلاني مع «كانط»، وما تفرع عن هذه العظمة من هيغلية وماركسية من جهة، ووجودية من جهة أخرى، قبل الدخول في القرن العشرين وفيه.

ومثال على تاريخ الفلسفة اليمينية العقلانية قبل نضجها مع «هيغل» هو «ادموند بورك 1729 م ـ 1797 م».

رابعاً : ادموند بورك

في العقلانية بصورة عامة عدم ارتياح للخلل بيقين العقل النظري، وعلى ضوء تدمير العلم للكثير من الحقائق التوراتية، وظهور الانتهازيات «الميكياڤيلية»، واتجاه الفلسفة نحو التجريبية فقط، شعر الفلاسفةُ العقلانيون أن النقد والسلبية الفكرية لا يمكنهما أن يؤديا إلى أي نتيجة، كما أن حصر الفلسفة بالعقل العملي وحده تضييق لها، فراحوا ينافحون ضد الانقطاع عن

المعقولية في الوجود، وعن الألوهة فيه، ألم يقل ليبنز «أن لا انقطاع في الطبيعة لأنها تخضع لقوانين الاتصال» ثم ألم يعمم العقلانيون كافة الاتصال بين العقلين النظري والعملي معاً، ألم يبحثوا عن الروح الكلية أو العقل الكلي، عبر خضوع العقل العملي للقوانين، حتى لا يكاد أي منهم إلا ويخرج علينا بتصور معين للروح.

من أجل هذا كان «ديكارت» فيلسوف التوفيقية اليسوعية، و«سبينوزا» فيلسوف التوفيقية اليهودية، بينما «ليبنز» فيلسوف الأرستقراطية الألمانية الصليبية، التي لم تسع من خلاله لحروب صليبية جديدة فقط، بل سعت لتوطيد عقائدها المسيحية ومن جهة خاصة حول مفاهيم خلود الروح العزيزة دوماً على الأثرياء، معتبرة تأويلاته «المونادلوجية» لها، أثراً دينياً سرياً؟!

الفلسفة العقلانية كما يبدو إلى الآن، لصيقة الصلة بكل تنظيم فكري وسياسي واجتماعي محافظ.

وهذا ما أعلنه «بورك» «1729 ـ 1797 م» مباشرة، دون أن يحاول الوصول إليه عن طريق نظريات المعرفة والأخلاق، فأعلن حربه على الفكر الثوري الفرنسي خاصة، مطوراً النظريات الرأسمالية حسب مدى الحاجة إليها، من منطلق أن المجتمع كائن عضوي، يأتي إلى الوجود عبر أجيال مختلفة لكل منها أثره فيه، ولا يمكن محو هذه الآثار بضربة معول ثورية واحدة، فتراث المجتمع يجب تحسينه ونقله إلى الأجيال القادمة لكي يتمموا نقصهم، طالما أن الإنسان حيوان ناقص يحتاج إلى خبرات من سبقوه، لذلك على الحكومات أن لا تضع فكراً مثالياً وتسير عليه، أو تأخذه من فيلسوف أو منظر، بل عليها أن تجد الفكر من السلوك اليومي للأفراد، كما يرصده ويضبطه ساداتهم لا كما يتصوره عبيدهم وطبقاتهم الدنيا.

ومن هؤلاء يجب أن ننقل الأفكار السامية عن كل مجتمع «Sublime»، ولهذا كتب عام «1756 م» كتابه الهام: «السمو والجمال»[1]،

(1) Edmund Burke, A Philosophical Enquiry, Into the Subline And Beautiful, Penguin Books, N.Y.,1998.

الذي كان بمثابة إيقاظ وتحذير للإنكليز وللألمان كي لا يقعوا في فخ مقصلة الثورة الفرنسية الذي وقع به الفرنسيون بعد ذلك، وقد اعتبر هذا العمل أساس كل فكر مؤسساتي محافظ[1]، أظهر فيه أهمية التنظيم الهرمي «Hierarchy» في كل مجتمع، وفي عام «1790 م» كتب كتابه الثاني الهام: «ثورة على الثورة الفرنسية»[2].

إن كل سمو «Sublime» وتصعيد «Sublimation» كخاصتين من خواص الانسان وحده، هما هروب ورعب من سوء استخدام العوام لمعاني الجمال والرفعة، التي يمارسونها بالاضطرابات والثورات والفوضى الاجتماعية بشكل «كاوس» عام، ويمارسونها قبل ذلك في سلوكهم المنحط مع بعضهم بالزنا واللواط والرشوة والفساد.

بينما أخلاق الأثرياء وتقاليدهم تحصنهم ضد مثل هذه الغوغائيات المنحطة.

لقد كان «بورك» الإيرلندي خريج «كلية ترينتي» في «دبلن» مناصراً للقضية الإيرلندية في البرلمان الإنكليزي، وكذلك كان صحفياً لامعاً، ومحافظاً بشكل عقلاني يريد أن يبني عقلانيته على الخبرات الاجتماعية المتوارثة، بين الطبقات الغنية العليا في المجتمع، لا على أي تجريبية أو عقلانية مجردة، من منطلق أن لا أهمية لأي فلسفة لا يمتلك صاحبها مركزاً اجتماعياً رفيعاً، يمكنه منه عرض آرائه أو فرضها.

هذه العقلانية في مواجهة العقلانية الثورية الفرنسية شكلتا عقلانيات عملية، ظل ينقصها عنصر الفلسفة التجريدي العميق الراقي، الذي لا يكتفي بومضات الحقائق العقلانية، ليدافع عنها بسلطة المتسلطين ونفوذهم، أو نفوذه الاجتماعي على أحسن الأحوال، بل بسلطة الفكر العقلاني المتماسك الذي لا ينكر التجربة ولا يقتصر عليها وحدها، ولا يكتفي بالومضات الفكرية، بل يتحرك بمنطق التنوير المتتابع، فكراً كهذا لن نجده، ونحن نبحث مع مدعوينا في تاريخ الفلسفة هذا، قبل «كانط»، دون

---

(1) Ibid.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 51

أن يعني هذا إهمال «الوماضة» إذا صح التعبير، من ثوريين أمثال «ڤولتير» والموسوعيين و«روسو»، من عروض سريعة تضيء لنا قبسات من العقلانية قبل أن نتوجها بأنوار التنوير الكانتي الساطعة إلى اليوم.

خامساً : فرانسوا مارية أروية ـ ڤولتير ـ

حين عبر «سبينوزا» عن مفاهيم وحدة الوجود الفلسفية، وضع يده على اتجاه قديم في التصوف تحت الاسم ذاته، لكن دلالة كلا الاتجاهين العقلانية البحتة، في كل إيمان بالله خارج إطار حظيرة هذا المذهب الديني أو ذاك، أو هذه الفرقة أو تلك، أو هذا الدين أو ذاك، أي خارج إطار ما عبر عنه «الجرجاني» في الإسلام بقوله: خارج إطار ما (يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول)[1] بالدين الذي هو طاعة الشريعة وحدها، وبالملة أي الانقياد لما أجمعت عليه، وبالرجوع إلى أحد مفسري هذا الاجماع بالمذهب، خارج إطار كل هذا، إيمان بالله بلادين، «على أحسن الأحوال».

أي أن كل إيمان بالله عبر وحدة الوجود أو وحدة الشهود، أو عبر العقلانية البحتة كما أوضح «ڤولتير»، ليس إلحاداً ولا كفراً بل إيمان بالألوهة «Deist» وليس كفراً «Atheist».

فالعقلانية الفلسفية شأنها شأن وحدة الوجود الفلسفية، شأنها شأن وحدة الوجود الصوفية، إيمان بالألوهة خارج إطار رسالاتها السماوية «Deist»، أي هي اعتقاد بالله وحده وتنكر أو إهمال للوحي النبوي، والأنظمة الشرعية الناتجة عنه، وهذه الكلمة مشتقة من «Deity» أي الألوهة فقط.

وقد عبر المتصوفة عن هذا الإهمال للوحي النبوي بالذوق، وعبر الفلاسفة عن هذا الإهمال بالعقلانية، و«ڤولتير» المعادي للمسيحية الرافض لوحيها الديني كان «ديَست» ولم يكن كافراً بوجود الله، بل هو أفضل من صرح بالتعبير عن هذا الاتجاه دون أن يلبسه أي مسوح صوفية أو هرطقية

(1) الجرجاني، مرجع سابق، ص 47.

فرقية، وهذه هي أهميته الفلسفية خارج إطار الأدب، ألا وهي تسمية الأشياء بمسمياتها، وبسبب ذلك اعتبر عَلَماً هاماً من أعلام حركة التنوير «Enlightenment»[1] التي تعني الاحتكام لسلطة العقل وحده، حتى ولو في مجال الألوهة «Deity».

وهذا يعني أن على المنخرط في حركة «التنوير» أن يعرف أن حدود العقلانية والعقل الانساني هي: «Deism»، وتوقف العقل عند هذه الحدود هو جزء من قدرته التي لا تستطيع أن تمتد أبعد من ذلك، فإذا رضينا بالوقوف مع العقل في حدود معرفته للألوهة كما فعل «ڤولتير»، فإن غاية ما يمكننا إنجازه هو حقوق الإنسان المتساوية سواء كان مجرماً أو قديساً، وبغض النظر عن سلوكه وفعاله.

خذ مثلاً السرقة ـ من يسرق أمته لا مجرد رغيف خبز ـ تجد أن العقلانية تعتبرها مرضاً، المجتمع مسؤول عن تنميته في الفرد، وللحد منها يجب أن يكون العقاب خالياً من الانتقام، والعقلانية حسب حقوق الانسان تنفر من قطع يدٍ في ساحة عامة، كما تطالب بأدلة سيكولوجية إضافة للأدلة الحسية كي تدين، وان أدانت حاولت الإصلاحيات لا السجون، حتى لو سيقضي المتهم فيها الشطر الأكبر من حياته، وبها من الرفاهية ما لا ينفر أي عقل من دخولها لو أخطأ حساباته، وألقي القبض عليه؟!

و«ڤولتير» مؤسس عقلانية حقوق الإنسان الأساسي لم يشأ أن يقف عند حدود العقل من الوحي، بل طبق هذا على ذاك متحدياً عقلية «محاكم التفتيش» بالتنويرية ـ استعمال العقل وحده ـ التي شاعت في عصره في «أوروبا»، وبناء على هذا التحدي كسب شهرته العارمة في «أوروبا»، التي بلغ بها السيل الذبى من هذه المحاكم، التي ظلت من القرن الثالث عشر حتى السابع عشر تقيم حفلات الشواء البشرية كما تشتهي «ميكياڤيلية» أصحابها تحت ستار الدين.

هكذا نستطيع أن نفهم الأساس الفكري لليبرالية «ڤولتير 1694 ـ

(1) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 370.

1778 م» العقلانية الثورية، وهو الباريسي الذي اتخذ من لقب «ڤولتير» - إسم أرض ورثها عن أمه - الذي وقع كتبه ومقالاته تحته، ستاراً معروفاً للكل كي يشيع هذه الثورة الفكرية العقلانية، ولذلك طرد من «باريس» عدة مرات، ودخل «الباستيل» كذلك.

وطبيعي أن يكون منفاه في «هولندا» واحة الحرية الفكرية في أوروبا منذ ظهور جرائم التفتيش فيها في القرن الثالث عشر وما قبل كما رأينا، وحين عاد وسجن في الباستيل وهو في العشرين من عمره، كتب مسرحية «أوديب» ووقعها باسم «ڤولتير»[1]، ومن يومها سيطر على المسرح الفرنسي قرابة نصف قرن، وهو يقصف جمهوره بعقلانية المنطق العام «Common Sense» الساخرة من كل تصلب «ايديولوجي دوغمائي» في عصره، سواء جاء من النبلاء ضد الكنيسة أو معها، أمثال الفارس «روهان»[2]، الذي تسبب بسجنه ثانية في «الباستل» وبطرده من فرنسا، أو رجال الدين الذين كانوا موضوع سخريته الدائمة، أو حتى الفلاسفة، كما سبق وأشرنا ضد «ليبنز» بمسرحية «كانديد»، ولم يوفر حتى صديقه «روسو» الذي اعتبره أفضل من أقنعه بضرورة المشي على أربعة بسبب دعوته العودة إلى الطبيعة.

ومنهجه الساخر يعتبر أن «كل نافلة في القول» ضرورية جداً، لأن بها تظهر الزيادة عن اللزوم المضحكة نتيجة تطرف المذاهب، فالإضحاك هو التركيز على نوافل القول هذه، وإبرازها لمنطق الحس العام، فبها تظهر خرافات المذاهب - الدينية والفلسفية - التي أشعلت العالم بتطيراتها الخرافية بلهب لا يطفئه إلا الفلسفة، بالاعتماد على الحس العام «Common Sense»، الذي يهزئه ويطفئه.

لقد بني «الباستيل» عام «1380 م» مع محاكم التفتيش ضد الإنكليز في باريس ودخله «ڤولتير» مرتين بسبب آرائه، ودمر بعد موته بإحدى عشرة سنة عام «1789 م».

وهو بعد أن سجن فيه للمرة الثانية خرج إلى المنفى في «بريطانيا»

(1) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 201.

(2) المرجع السابق، ص 202.

ليقضي سنتين هناك، فاتقن اللغة الانكليزية وراح يدرس العلوم الجديدة التي أسسها أمثال «نيوتن» هناك، كما تعمق في فلسفة «لوك» الليبرالية، وخرج من النيوتنية وفلسفة «لوك» نحو أوروبا بفكر جديد أشاعه، بذكاء شديد وقوة تعبير نادرة، جعلت من المطلب التجريبي بداهة يطلبها كل فكر عقلاني متنور.

ولعل هدف «ڤولتير» من تبني الفلسفة العقلانية، هو ضرورة أن يدفع بمواطنيه إلى أن يروا كل الأشياء بمنطق العقل وحده، فإن فعلوا فهم سيخسرون المعرفة الدينية، لكن الخلاص من سلطتها التفتيشية المقيتة أهون الشرين، وبإخضاع الكنيسة والدولة إلى سلطة العقل تنهاران معاً، وهذا هو هدف «التنوير».

ولكن ماذا بعد ذلك؟!

هذا ما لا يمكن التفكير به في ظل سلطة كنسية جائرة تتدخل بكل صغيرة وكبيرة في حياة الناس، وهي تستخدم سلطة الدولة من أجل ترسيخ اضطهاداتها، فأي وضع يعقب الاطاحة بهاتين السلطتين مهما كان سيئاً سيكون أفضل من الوضع الراهن؟!

هذا الاتجاه الضبابي لليبرالية الثورية، التي تسعى للتحرر من الطغيان وكل الهرميات المرتبطة به، والمساندة له، دون أن تحدد أهداف الحرية بعد التحرر أو تميز بين الأمرين، هذا الاتجاه هو الذي رفضه الفكر الانكليزي، فقاد إلى الثورة الفرنسية التي نجت «بريطانيا» من براثنها، ونقدها أمثال «ادموندبورك» المعاصر «لڤولتير».

فالمطالبة بالمساواة الاجتماعية وبالحرية السياسية والدينية، مثاليات لا يضبطها أي عمل ثوري واقعي، أطلقها «فولتير» من عنانها، كما أطلق الشيوعيون مثالياتهم في ثورة أكتوبر «1917 م» بعد ذلك، وانتهت الاثنتان إلى امبراطوريات قمعية، «نابوليونية» في الأولى و«ستالينية» في الثانية؟!

إذ لا يكفي أن يكون شعار التنوير هو استخدام العقل في كل المجالات، فالعقل كما أكدنا في بداية هذه الرحلة في تاريخ الفلسفة، ملكة إنسانية هادفة، وليس ملكة حيادية تبحث عن الحق، هادفة نحو البقاء وهي أداته الإنسانية، وما توجيهها نحو الحق والحقيقة لدى الفلاسفة منذ

الاغريق، إلا تحميل للعقل ما لم يصمم من أجله، فإذا استخدمنا العقل ضد لا معقولية سلطة قائمة، لا نضمن أن لا يتجه به المستخدمون، حين التمكن وبعده نحو معقولياتهم الخاصة، التي تحددها أهدافهم في البقاء.

العقل سلاح فعال في المطلق، غير مؤتمن مع الانسان في الواقع.

ورغم أن «ڤولتير» لم يميز نفسه كرجل ثوري أو داعية اضطرابات، اعتبره كل مؤرخي الفلسفة عراب الثورة الفرنسية عام 1789 م، التي افتتحت عصر الثورات التحررية وما جرته من ويلات على العالم، وقد نجا منها العالم الناطق بالإنكليزية بسبب أمثال «بورك»، وراح العالم الثالث بين أرجل الثوريين منذ حملة «بونابارت» على مصر، إلى عصر الاستعمار مع «الانكليز»، فالاشتراكيات ثم في مواجهة البرغماتيات التي ميزت الفكر الناطق بالانكليزية في العالم اليوم.

بين الثورة والثورة المضادة مع الفاشية منتصف القرن الماضي، والاستعمار الغربي والصهيوني ومناهضته، عاد العقل الانساني من العقلانية الليبرالية إلى طلب مسوغات البقاء، على حساب كل القيم في أحط مستوياتها بالاستعمار الغربي للقارات، الذي كان يتحرك غرباً نحو الأمريكتين والعالم القديم، تَحَرُّكَ الثورة والثورة المضادة في أوروبا مع نابليون ثم الفاشية والماركسية، وحين وصلتنا طلائع الاستعمار قذفت على شواطئنا، شعباً أراد الغرب الخلاص منه مئات من السنين أعني اليهود.

فهل قصد «ڤولتير» كل هذا؟!

حتماً لا؟!

لكنه أخطأ في ذاك التمييز الحاد بين الفيلسوف ورجل الدين، إذ في كل منهما بعض من الآخر، وعند الكبار منهم حين تقف حدود معرفة ذاك تتحرك معرفة الآخر، تماماً كالعالم والفنان بينهما أيضاً، فنكهة «ڤايدروس» أفلاطون تجدها عند كل فنان، وعالمه المثالي عند كل رجل دين، ومعرفة التجريبين موصولة «بكوبرنيكوس» و«نيوتن»، فالفيلسوف ما لم يستوعب علوم عصره وفنونه ومذاهبه لا يكون فيلسوفاً، وكذلك اللاهوتي جزء من هذا وهو في ذاك دوماً.

خطأ «ڤولتير» في قوله أشياء كثيرة بالاعتماد على الحس العام، وبتعميمات هذا الحس يقول: (الذي قالوا عن أنفسهم أبناء الله ـ أنبياء ـ كانوا آباء الخداع... لم يكونوا فلاسفة بل... كانوا كذابين ذوي فطنة)[1].

هكذا قرر الفصل بين رجال الدين وحتى الأنبياء عن البحث عن الحقيقة، فصلاً تعسفياً ثناه بإضافة صفة الذكاء والكذب لهم، وفي هذا تجنٍ لا يقره منطق التنوير عنده قبل سواه، بدون أدلة ولا إثباتات؟!

وإثباته أن هؤلاء المضطهدين قد (حاربوا بعضهم بعضاً حرباً قاتلة، بينما الفيلسوف، الذي اشتركوا جميعاً في اضطهاده، اكتفى بالرثاء لهم)[2]، وقال: (أدنى درجات الخسة في طبيعتنا... اضطهاد هؤلاء الفلاسفة وهم الذين يريدون إصلاحنا)[3]، وأضاف بأن أهل الأدب يشتركون في هذا الاضطهاد ضد أخوانهم الفلاسفة، فالخسة في مثل هذا النفاق، والفظاعة بإضافة الشر إليه، ولڤولتير رسالة في «التسامح الديني» فيها هذا الدعاء إلى الله:

يا إله الكائنات واله العالمين... إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء... لم تعطنا ... ليذبح بها بعضنا بعضاً... وبين لغاتنا القاصرة، وعاداتنا المضحكة، وشرائعنا الناقصة... أولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض... يكرهون الذين يتدثرون برداء من الصوف... ولتكن عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة... أن يبغضوا الطغيان[4].

أما الكتاب المقدس فقد نقده على أساس أن الله لو نزل بنفسه وأمره بهذا الخليط من سفك الدماء والفسق والزنا بالمحارم لقال له: لا[5]. والأناجيل تتناقض تناقضاً فاحشاً كدليل قاطع على الكذب[6].

---

(1) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 203.
(2) المرجع السابق، ص 204.
(3) المرجع السابق، ص 204 أيضاً.
(4) المرجع السابق، ص 205.
(5) المرجع السابق، ص 206.
(6) المرجع السابق، ص 206.

والأخلاق ليست في إشاعة مثل هذا التعصب للكذب، بل هي على العكس في نبذ كل تعصب، لذلك يجب منع الكنيسة من إصدار قوانين للدولة، أي يجب فصل الكنيسة عن الدولة، لأن لكل مواطن حرية الاعتقاد الخاصة، وقد تحقق هذا في إعلان حقوق الانسان حيث «لا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة سلطة لا تكون مستمدة من كل الأمة»، فالفرد حر بعقيدته كما هو حر بتجارته وماله، فإذا حقق في كل هذا غاياته، لا يصل إلى الترف بل إلى رفع مستوى الشعب.

لقد شارك «ڤولتير» في صياغة أول موسوعة في تاريخ أوروبا، أي شارك في بناء ضمير تلك الشعوب المعاصرة، كما وضع قاموساً للفلسفة[1]، وكان في كل ما كتب داعية لكل إيجابية في القول والفعل، لكن الهوة السحيقة بين النظر والعمل تجلت حين ظن «بروسبير» أنه يحقق أفكار «ڤولتير» في الثورة الفرنسية، تماماً كما ظن «نابليون» كذلك، أو هما ادعيا ذلك.

والطريف في كل هذا الأمر أمر الثورة الفرنسية وأسطورة «الباستيل»، المكان الذي كرهه الناس لأنه ضم «ڤولتير» ظلماً فقط، الطريف في كل هذا الأمر أن الثوار حين دخلوه في يوليو/ 14/ 1789 م، لم يجدوا فيه إلا أربعة مزيفي عملة، وأرستقراطياً واحداً، واثنين من المجانين فقط.

سادساً: الموسوعة

لقد صار بإمكان المدعو إلى تاريخ الفلسفة معنا أن يجرب مطلب الفلسفة منذ بداياتها السقراطية، بالبحث عن الثوابت التي تحكم صور المتغيرات في كل معرفة، اللهم إذا كانت تنشد اليقين في قوانينه التي تمكننا من كل تنبؤ واستعادة حدث ما متى أردنا، أي بعبارة «نيتشويه»[*] تمكننا من السيطرة على الظاهرة التي نرغب دراستها.

ودراسة تاريخ الفلسفة بحد ذاته، هو دراسة ظاهرة الحضارة

(1) Voltaire, Philosophical Dictionary, Penguin Books, 1996 N.Y., U.S.A.

(*) نسبة إلى نيتشه.

الإنسانية، في بحثها عن معاني الوجود حسب ترتيب العقل الإنساني لها، لذلك يمكننا القول: إن لكل حضارة منظورها الكلي للكون ـ الكوزمولوجي ـ وللكينونة الإنسانية في نسقه الأنطولوجي.

وهذا المنظور تحفظه لغتها بقدر ما تحفظه معاجمها المعرفية، وبمجرد أن تتشكل المعاجم اللغوية في حضارة من الحضارات، تظهر المعاجم المعرفية بجانبها.

وفي تاريخ الفلسفة برز أول معجم معرفي في «السماع الطبيعي» لأرسطو، ثم في ميتافيزيائيه، اللذين استعادتهما الاسكندرانية حسب منظور انتقال الحضارة الإغريقية إلى مصر في العصر الروماني، بالتاسوعات الأفلوطينية.

ومنها ومن الفلسفة الإسلامية ظهرت المعاجم المعرفية الإسلامية المتأثرة بالفكر «الغنوصي» بدءاً من «رسائل إخوان الصفا»[1] التي أخذت صفة الموسوعية الحاضنة للمعارف التي بنى الفكر الاسلامي عليها مسلماته الفلسفية منذ عصور الجهالة الأوروبية، ولا يريد أن يخرج منها من يدعون أنهم أصوليو المتصوفة اليوم، مروراً بالمعجم المعرفي الهام «لابن سينا» الذي ضرب في عمق تلك الحواضن الغنوصية للفكر الفلسفي ـ الديني الإسلامي ـ، وهزها بمعجمه المعرفي الهام: «الشفاء»[2].

فالمعجم المعرفي الأهم في حضارتنا العربية الإسلامية: في تفسير ما بعد الطبيعة «لابن رشد»[3] الذي أراد أن يضع الفلسفة، وبالتالي الحضارة الإسلامية على مسارها المتفرد بعيداً عن الغنوص والفكر الغيبي، نحو التقدم المعرفي الصحيح، فأُهمِل من العرب ودخل مع المسيحية الغربية، وأدخلها في المدرسيات التي وضع موسوعياتها «الأكويني» في معجمه

(1) رسائل أخوان الصفا وخلاّن الوفاء، دار صادر، بيروت، مج 1 ـ مج 4، عام؟.

(2) ابن سينا، الشفاء «في المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات»، الأب قنواتي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة عام 1960.

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، مج 1 ـ مج 4، بيروت 1990 ـ 1991 م.

المعرفي الثيولوجي الأساسي لكل الفكر المدرسي: Summa Theologica[1].

المعاجم المعرفية إذا هي التي تدلنا على المنظور الكوني - الكوزمولوجي - والمعرفي والديني لحضارة ما، بكل مستويات المعرفة فيها، التي تهدف إلى رؤية أين يقع ابن هذه الحضارة بالنسبة للكون والوجود ككل، ولهذا التواجد - الكينونة - بشكل خاص.

فإذا حققت المعاجم المعرفية هذا الهدف، عَبَّرتْ عن مستويات المعرفة في حضارتها، وعبرت عن حضارتها به، فجماعة «إخوان الصفا» التي تأسست في القرن العاشر الميلادي، هم عشرة أشخاص - قيل إنهم من آل البيتﷺ - أكدوا أن: (الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء)[2] وقد تبنت آراءهم فرق إسلامية كثيرة، منهم المتصوفة السنة، وبعضهم لا زال متمسكاً بتلك الآراء - عبر التقاليد - وكأن العلم والفلسفة بمعاجمها المعرفية التي أتت بعدها، لا تعني لهم سوى فلسفة وزندقة، ناسين أن أصولهم المعرفية الصوفية هذه، فلسفية من رأسها إلى أخمصها.

وحين تجاوز «ابن سينا» الأصول المعرفية «لإخوان الصفا» في «الشفاء»، أي حين حاول أن يزحزح الأصول المعرفية الفلسفية، التي صارت جزءاً من تقاليد بعض الفرق والمتصوفة في الاسلام، لاقى المقاومة التي لاقاها جماعة «إخوان الصفا» يوم اضطروا إلى إخفاء أسمائهم عن معجمهم المعرفي «الرسائل».

أما فور موت «ابن رشد» بعد اضطهاده وبأشهر معدودة من استعادته لمكانته، توجه العالم الاسلامي، مع الشاب «محيي الدين بن عربي» - معاصره وابن بيرته في الأندلس - نحو التصوف مكتفياً بسرانية مخطوطاته الفرقية، التي نهجت منهج إخوان الصفا في «الرسائل» فصار لهذه الفرقة خمسة رسائل ولتلك سبعة، وسموها برسائل الحكمة - لكن السرية - هذه

(1) St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, Random House, N.Y. 1944, Two volumes.

(2) رسائل اخوان الصفا، مرجع سابق، جـ 1، ص 6.

المرة، وإن أعلن أي متصوف حكمته منها كفتوحات ـ دونكي شوت التصوف الاسلامي ـ «ابن عربي»، ذهبت في سرانية تأويلها لخاصته فقط، بشكل مسرف بالظنون.

ولأن السرانية تقتل الفلسفة كما اتفقنا مع بداية دخولنا معاً في تاريخ الفلسفة، بجعلها النملة فيلاً، والحبة من القبة... الخ. كما برز هذا الزعم مع «التوحيدي في حواره مع صمصام الدولة» منذ أول ظهورٍ «لرسائل إخوان الصفا» دون ذكر مؤلفيها حيث قال له: (ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلا لسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلا لعلة... وأشباه هذا)[1].

لهذا ماتت الفلسفة في العالم العربي الاسلامي، حين ظلت تجتر سرانيتها منذ «ابن عربي»، وهي تدعي الحكمة ناسية أن كل أسسها المعرفية فلسفة، لكن الحوار في الغرب أخصبها، والسرانية التي قوقعتها لم تعرف هناك.

وبموت الفلسفة لم تعد تظهر المعاجم المعرفية المتجددة في العالم الإسلامي إلا في الأدب واللغة، حيث ظهر «ابن منظور 1232 م ـ 1311 م» في القرن الثالث والرابع عشر في معجمه الموسوعي الهام «لسان العرب»[2] الذي لم يظهر مثله بعده، وصارت كل قواميس اللغة بعده عالة عليه، وما رافقه من مختصرات تاريخية وأدبية تتجنب التفلسف.

وبعبارة مختصرة بقينا في اللغة والتاريخ الحدثي والديني، بينما العالم الغربي بعد الأكويني في «الثوماثيولوجيا» ممتنع مثلنا عن المعاجم المعرفية خارج الأطر اللاهوتية، حتى ظهر «دينيس ديدرو» «1713 ـ 1784 م Denis Diderot»، وقد تهيأت له كل أسباب الظهور المعرفية، التي غاب العالم الاسلامي في انكفائه السراني الخجول أو الجاهل للفلسفة عن متابعتها.

---

(1) المرجع السابق، ص 5.

(2) خير الدين الزركلي، الأعلام، ط 3، دار النشر؟، عام؟، جـ7، ص 329.

فأهمية الموسوعة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ليس في كونها أكبر من المعجميات المعرفية المتداولة، في كافة مستويات المعرفة الانسانية آن ذاك، ولا هي لنا حين نقرؤها اليوم وقد تجاوزتها «الأمريكانا أو البريتانيكا» اليوم كثيراً، بل في عكسها لروح عصر ضرورة استخدام العقل، بكل إشراقه الفلسفي بالتنوير، والاحتكام له وحده في المعرفة، فهي نتاج تكدس النبوغ الفلسفي والفني والعلمي في كل مجالات الفنون والآداب، والشعر والموسيقى والطب والهندسة والصيدلة، وعلوم الانسان والحيوان... الخ من العلوم، بقدر تكدس المذاهب الفلسفية، التي أجمعت كلها من «تجريبية» إلى «عقلانية» ومن «راديكالية» إلى «محافظة» على أن لا سلطة فوق سلطة العقل، المنهجي المنطقي الفلسفي بأي حال من الأحوال.

هذا الأثر هو الذي أكسب «ديدرو» وباقي الموسوعيين انتشاراً عالمياً، وصل إلى حدود أقصى الشرق باليابان، التي قررت أن تنهض وتساير ركب المعرفة الغربية، إن لم يكن بأسسها الفلسفية فبعدم التنكر لها حين طلب العلم، كما فعلنا بين سهواتنا الحضارية مع بعثات «محمد علي باشا» إلى فرنسا، ولا زلنا نفعل إلى اليوم بكل بعثاتنا الفاشلة إلى هناك.

فالموسوعة هي نتاج المعاجم المعرفية الجديدة، وقد راحت تظهر في كل مستوى معرفي بغزارة ودقة تنويرية استمدت قوتها من فلسفة التنوير، ألم يكن أهم أعمال «ڤولتير»: المعجم الفلسفي؟!

و«دينيس ديدرو» كان تلميذاً لليسوعيين المتمردين على عقائدهم الدوغمائية مثل «ڤولتير» تماماً، وقد عاش على الترجمة من اللغة الإنكليزية، لكنه ألف كتاب «الأفكار الفلسفية» الذي عبر به عن فلسفته التجريبية كتابع من أتباع فلسفة «لوك» ليس إلا، مما جعله معادياً لا للدين فقط بل للميتافيزياء أيضاً[1]، وبناء على هذه «الذهنية الإلغائية»، توجه أول عمل موسوعي عرفته الانسانية، كإطار أكبر من كل المعاجم المعرفية

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 138.

السابقة، وعلى هذه الأسس بدأت تظهر الموسوعة مجلداً بعد آخر، حتى قبل وفاته بإثنتي عشر عاماً 1772 م، وقد شكلت المصدر الوحيد لدخله من خلال 35 مجلداً كبيراً، وهدفها تغيير طرق التفكير اللاعقلانية، مما جعلها تواجه السلطة[1]، بإنكارها استطاعة الدين أن يقدم أي معرفة حقيقية للوجود، وبرفضها لأي سلطة سياسية لا تخرج من الشعب.

هذه الراديكالية الفكرية بإلغاء كل معرفة سوى المعرفة العلمية، صارت بصورة أو أخرى السمة المميزة للعصر منذ نهاية القرن الثامن عشر بعد الموسوعة.

وطبيعي أن أصغر مجال يذكر بالموسوعة لا بد من أن يحرره مختص فيه، لذلك حرر فيها كل الرجال الذين كرسوا حياتهم للعقلانية، ولتقدم العلوم الحديثة، وعلوم الانسان، وعلى رأس هؤلاء كان «ڤولتير» و«منتسكيو» و«روسو»، مما أكسب مقالاتهم في الموسوعة صفة الأعمال الكلاسيكية بعد ذلك، كذلك كتب «ديدرو» بنفسه الكثير من المقالات، مما جعلها تترك أثراً لا يمحى على الحياة الفكربة في أوروبا، إذ بيعت بعد اكتمال نسخها حوالى أربعة آلاف وخمسمئة نسخة في طبعتها الكاملة الأولى، في كل أنحاء أوروبا، مما أضفى على «باريس» منذ ذلك الوقت صفة عاصمة الثقافة والفنون في العالم، خاصة وأن اللغة الفرنسية كانت لغة الطبقات الحاكمة في كل أوروبا.

وبينما كانت الموسوعة تشق طريقها الأكاديمي، راح «ديدرو» يعزز ما فيها من فكر تجريبي بعقلانية فريدة بها كل صفات الفلسفة الريبية المعتدلة، بمقالاته في مختلف الفنون بأسلوب فعال جداً في كل هذه المجالات، مما يدل على أن الموسوعية كانت من أهم صفاته.

وقد غطى على ما رفض أن يكتب به بعض زملائه مثل: «منتسكيو Montesquieu» حول الديموقراطية، مما دفع إلى مناوأة السلطات لهذا

(1) سجن «ديدرو» بعد كتابة «رسالة عن العمى» في «قصر فنسنت» قرب باريس ثلاثة أشهر عام «1749 م» أنظر: Encyclopedia International, Lexicon Publications, U.S.A. 1977, Vol 6, p. 12.

العقلاني الخارج عن الفكر المحافظ، وحتى الثوري بآن واحد، إذ أن الثورة الفرنسية وإن كانت في مبادئها قريبة جداً من طروحاته، إلا أن «روبسبير» ثم «نابليون» كانا على النقيض من هذه الطروحات الديموقراطية، فاضطهد «ديدرو» عام 1759 م من الملك، كما ظلت أعماله تعتبر تحريضية حتى بعد الثورة.

أما «روسو» الذي مات سنة موت «ڤولتير» قبل الثورة الفرنسية «1712 م - 1778 م»، فقد انتقد بعقلانية طبيعية كل هذه اللعبة الحضارية، التي تريد أن تخرج الانسان بعيداً عن مشاعره ليصبح عبداً لعقله وحده، بينما السعادة هي في إرضاء المشاعر، فأحكامنا العقلية يجب أن تبنى على متطلبات مشاعرنا لا رغباتنا أو عقلانيتنا وحدها.

بين الفكر والمشاعر والرغبات تحركت الفلسفات العقلانية، وعلم النفس المعاصر لا يفعل أكثر من دراسة هذا الثالوث الذي يشكل النفس الإنسانية، بينما الفلاسفة العقلانيون كانوا موزعين بين مطالب بكبح الرغبات بالمشاعر، أو الفكر بالرغبات والمشاعر، أو المشاعر بالفكر، أو ما شئت من قلب هذا الثالوث تفاضلياً.

وبمثال مشخص يمكننا القول: إننا نشعر دوماً إزاء كل عمل فكري يقدم لنا، مهما كان صلباً بنقص يحتاج إلى تكامل، ومن هنا سر عدم ركوننا وراحتنا له بشكل تام، والسبب هو أننا نرغب بالحقيقة التامة، وهذا ما يوفره لنا الدين بتقريرية سلطوية مريحة، شرط أن لا يعمل فيها العقل نخراً.

وهذا يعني أن مشاعرنا هي التي توجه فكرنا، وأحياناً توقفه عن العمل ولو مؤقتاً كي تريح رغبتنا بالوصول إلى الحقيقة، وهذا أمر لا يوفره عند الكثير من الناس سوى الدين.

(إن الطبيعة هي الآمر الناهي على كل مخلوق، ويتلقى الانسان كغيره من المخلوقات أوامرها... وهو قادر على مقاومة ذلك، وهو بوعيه لهذه الحرية تظهر روحانية نفسه... بالإرادة أو بالأحرى بالاختيار، ومن

الشعور بامتلاك هذه القوة يمكننا أن نرى فاعليتنا الروحية الصافية)[1]، تلك الفاعلية التي بإمكانها أن ترفعنا إلى صفوف الملائكة، أو تنزلنا إلى ما هو أحط من كل الأبالسة والخنازير والشياطين.

الانسان إذاً (يدين كثيراً لمشاعره، التي تهيء العقل كي يخدمها وبذلك يتقدم ويتّقد، فنحن نريد أن نعرف فقط لنرضي مشاعرنا)[2]، فإذا لم توصلنا العقلانية لأي يقين، وأوصلنا الدين، سنختار الدين حتى ولو لم نتخل عن عقلانيتنا، هذا هو الموقف الصحيح من التدين، والكفر والإلحاد لا ينتجان عن فساد وشر أصيل في الطبيعة الانسانية للانسان، برأي «روسو» بل هما ناتجان عن سوء فهمه لمشاعره، وعدم الإقرار بها في حضرة العقل.

ولإيضاح هذا الأمر كتب «روسو» قصته الشهيرة: «هلويز الجديدة عام 1761م» أظهر فيها مدى ما في المشاعر من مغريات[3]، وبهذا عارض كل الثقافة الفرنسية وأصدقاءه الموسوعيين، وهو كسويسري ناطق بالفرنسية كان يجد في نفسه تفوقاً على الفرنسيين في فرنسا، ممزوجاً بعقدة الاضطهاد التي عاناها طوال حياته بين اليتم والتشرد، فقد ماتت أمه بعد ولادته بعدة أشهر، وربته خالته التي عاملته أسرتها بقسوة دفعته إلى الهرب، هكذا عاش حياة تتجاذبها المشاعر القاسية بين النساء والبلاد التي تشرد بها، إلى درجة دفعته في نهاية المطاف إلى الزواج بشكل غير شرعي من خادمة أمية، أنجبت له خمسة أولاد، تخلص منهم بوضعهم في مؤسسة اللقطاء، وقد عاش من تدريس الموسيقى وله إبداعات في النوطة الموسيقية، وحين قدم الأوبرا الشهيرة أمام «لويس السادس عشر» بعنوان الرجل الداهية «عام 1766م»، لقيت استحسان بطانة الملك وخاصة «مدام بومبادو» عشيقة الملك التي كان في حلقتها الأدبية كل من «مونتسكيو وڤولتير» وأضافت لهما «روسو».

---

(1) Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Inequality, Penguin Books, N.Y. 1984, p. 88.

(2) Ibid., p. 89.

(3) Encyclopedia International, op. cit., Vol 15, p. 581.

لقد بدأ «روسو» التأليف الفلسفي بمقالة عن عدم المساواة «عام 1754م»[1]، وقبلها بمقالة عن العلوم والفنون عام 1750 م، إضافة إلى «هالويز الجديدة» التي تعتبر من القصص الفلسفية، كما كتب «أميل» و«العقد الاجتماعي» تعبيراً عن فلسفته الاجتماعية، وأنهى حياته بسيرته الذاتية «الاعترافات».

وفي انكلترا وبدعوة من «ديفيد هيوم» ظهرت عقدة اضطهاده من جديد، ففصم علاقته مع «هيوم»، وفر مذعوراً إلى فرنسا حيث مات هناك عام 1778 م، تاركاً الفكر الفرنسي أمام أربعة أفكار ثورية:

ـ الأولى أن المطلب العقلاني للحصول على الحضارة والتقدم ضار في نهاية المطاف للجنس البشري ومدمر له[*].

ـ والثاني يجب أن نتحرى في حياتنا الشخصية أو العامة، مدى أهمية المشاعر الغريزية التي توجه هذه الحياة، لا العقلانية التي تحت سلطة المشاعر لا العكس.

ـ أما الثالثة فهي أن المجتمع بنية تشكل كائناً افتراضياً له إرادته الخاصة، بمعزل عن إرادة أفراده، لذلك على الفرد أن يخضع لهذه الإرادة إذا شاء العيش في مجتمع معين، أو الرحيل.

وهذه الفكرة هي التي طورها «أوغست كومت» بعد ذلك بما سماه «بالكائن الأكبر Collective Being»، وهذا الكائن عند «روسو» هو الذي يفسد البراءة الإنسانية، التي يلد كل الناس وهم يتمتعون بها، وما «العقد الاجتماعي» إلا محاولة مساومة بين الفضائل الطبيعية الغريزية الفاضلة والمواضعات الاجتماعية، وقد أدانت الحكومة الفرنسية هذا الكتاب لأنه ضد الدولة والدين «عام 1762م»، مما دفع «بروسو» إلى الهروب إلى «سويسرا».

---

(1) A Discourse on Inequality, op. cit.

(*) وهو ما نسميه اليوم بإنهاك موارد الأرض وتلويثها.

إن الاغتراب «Alienation» شعور شقي، ناتج عن مثل هذا الانقسام الحاد بين الفضائل الفطرية للكائن الفرد مع المواضعات الاجتماعية للكائن الأكبر الذي هو المجتمع، علماً بأن هذه المصطلحات هي مصطلحات «هيغلية» و«كومتية» لم يستعملها «روسو»، لكنها توضح مذهبه بقدر ما أشار هذا المذهب لهما بهذه المصطلحات، لذلك ينقل عن «روسو» القول الشهير: إن الانسان الاجتماعي يعيش خارج ذاته، ولذلك عليه أن يتبع نصائح «إميل» الأخلاقية في تعامله مع الارادة العامة للمجتمع[1]، كي يحاول العودة إلى هذه الذات والانسجام معها.

- والرابعة هي ضرورة فهم الدين بالقلب والمشاعر، لا بالعقل والمنطق، لكن المشرعين ونظراً لقصر نظرهم يستمدون تفسيراتهم الشخصية لما يريدون فرضه على الآخرين، من آيات دينية قد لا يكون لها أي علاقة فيما يقولون، موجهين الحس العام الاجتماعي نحو مصالحهم، فإذا واجههم منتقد على هذا، اختبؤوا وراء الآيات والنصوص الدينية واتهموه بالهرطقة.

وهكذا تحكم «الارادة العامة» الأفراد، ولا يُصْلَح المجتمع إلا إذا صلحت هذه الارادة العامة.

وكيف يمكن أن تصلح هذه الارادة العامة؟!

أجاب «روسو» بوضع مسلمات أساسية لها تماماً كما نضع مسلمات أساسية لكل علم نريد التقدم به، وهذه المسلمات الأساسية يجب أن تقوم على تساوي الناس وحريتهم وتآخيهم «Liberty, Equality, Fraternity» وعلى أساس هذه الشعارات الثلاث كَتَبَتْ الثورة الفرنسية لائحة حقوق الانسان، التي لم تلبث أن تبنتها الولايات المتحدة الأمريكية بلائحة استقلالها عشية ذاك الاستقلال، على أساس أن كل الناس يولدون بحقوق متساوية بغض النظر عن دينهم وعرقهم وولائهم، وبهذا تركت فلسفة «روسو» أثراً لا يمحى في الحضارة الإنسانية، بقدر ما نبهت كل العلوم

---

(1) Encyclopedia International, op. cit., vol 15, p. 582.

العقلانية وخاصة العلوم الانسانية ـ علم النفس والاجتماع ـ إلى أهمية سلطة المشاعر على العقل، فلا يجب المساس بها، ولكي لا تمس مشاعرنا يجب أن نكون أحراراً ومتساوين وأخوة، أي يجب أن يكون لنا حقوق كبشر، كل مساس بها هو مساس بإنسانيتنا(*).

العقلانية إذا كشفت في قمتها أهمية ما هو أهم من العقل بالنسبة لحياة الانسان، أي مشاعره، ولكي تحمي أساس الذات الإنسانية هذا ـ أساس النفس حسب علم النفس المعاصر المؤلفة من فكر ومشاعر ورغبات ـ لكي تحمي هذا الأساس توجت كل جهد عقلاني سياسي أو اجتماعي أو علمي بحقوق الانسان، اللائحة التي دافعت عنها الثورة الفرنسية والأمريكية، ولا زالت تدافع عنها هيئة الأمم المتحدة إلى اليوم، واضعة إياها كمعيار أساسي للحكم على سلوك دولها الأعضاء، وإلى هنا أوصلت الفلسفة قمة العقلانية في حضارتنا المعاصرة.

(*) تنطلق كل مدارس علم النفس المعاصرة، من «أدائية بنيوية» إلى «سلوكية» إلى «غشطلت Gestalt» إلى مدارس «التحليل النفسي»، إلى «المعلوماتية» التي تحلل التعبير، من منطلق أن كل انحراف نفسي أساسه خلل في مشاعرنا.

الباب التاسع

نضج العقلانية في العقلانية التجريبية

إيمانويل كانط

الفلسفة عمل عقلي بحت، وحتى حين نختبر أفكارنا على الواقع، أي نجرب؛ نقوم بعمل عقلي، لذلك لا يصح الاستنتاج من هذا أن هذه فلسفة تجريبية مادية، أو مادية لأنها تجريبية، وتلك مثالية لا صلة لها بالواقع؟!

هذا كلام يدخل في باب المماحكات وأحكام القيمة، التي لا قيمة لها بأي تفلسف، أو على أسوأ الأحوال يدخل في باب الإلغاء والإدانات والشتائم العامية، لكل جاهل بالفلسفة أو «ديماغوجي» يروج لدوغمائيته الايديولوجية.

وسفسطات هؤلاء تخرج دوماً من الباب غير الشرعي لكل تفلسف، باب «أدلجة»(*) الفلسفة في محاولة إيقافها المستحيلة عند هذا المذهب أو ذاك.

للفلسفة مذاهب بمعنى طرق سير نحو الحقيقة، وليس لها مذاهب بمعنى عقائد، ففي اللحظة التي يصبح فيها المذهب الفلسفي عقيدة، تصير

(*) بجعلها أيديولوجيا أي عقيدة حزبية، لا ببحثها أو السير معها كمذهب فكري.

الفلسفة ايديولوجيا، وبذلك تتعرض بقليل من الضغط في هذا الإتجاه «الإيديولوجي» ضد ذاك، لأن تصبح «دوغما»، بمعنى عقيدة عمياء، يحكمها التعصب وتسيرها السياسة بمعنى الترويض.

لقد قالت «التجريبية» كلمتها؛ بالرد على السؤال حول حدود المعرفة الإنسانية، باستحالة هذه المعرفة خارج إطار التجربة، فعندما سأل الأب «كوبلستون F.C.Copleston» «رسل»، هل يمكنك إثبات عدم وجود الله؟!

أجاب «رسل» بأنه لا يقف موقف لا أدري من هذا السؤال، بل يقف موقفاً تجريبياً منه، فالسؤال عما إذا كان للوجود بداية له معنى، لكنك إذا قلت إن هذه البداية هي الله... لا تتحدث عن شيء له معنى ـ يمكن التجربة عليه .... كالقول بوجود دائرة مربعة[1]، وهو يذهب إلى أبعد من هذا حين يقرر أن (السببية مؤكدة بالملاحظة والاعتياد فقط... وهذا لا يعني ضرورة افتراض أي سبب للكلية الشمولية ـ الكونية ـ)[2].

وقالت الفلسفة العقلانية كلمتها؛ بأن العقل لا عبر السببية بل عبر كل قانون لا يستطيع أن ينكر الألوهة «Deity»، لكن العقل وعبر القوانين أيضاً ينكر إضفاء أي صفة بشرية عليها، كالغضب والفرح والحب... إلخ لذلك تراوحت العقلانية بين الإيمان بالله، والإيمان بالألوهة خارج إطار الرسالات السماوية «Deist»، وبينهما «وحدة الوجود» كما عبر عنها «سبينوزا» بمعناها الفلسفي لا الصوفي.

إزاء هذا التعارض في محاولة حل السؤال الهام حول حدود المعرفة الإنسانية، رأى «كانط» استحالة فصل الفكر في الإنسان عن جسده وإلزامه بمنهج واحد، فكينونتنا محكومة بآلتنا الجسدية وبتمظهرها ككل[*] ـ بين الفكر والمادة فيها ـ نستطيع أن نضفي صفة الوجود على هذه الكينونة التي نسعى أن تصلنا المعرفة عبرها.

فالسؤال الكانتي ليس في حدود ما يمكننا أن نعرف، بل كيف

---

(1) Why I Am Not A Christian, op. cit., p. 133.

(2) Ibid., 139.

(*) الجسد صورة الروح والروح صورة الجسد ليس إلا.

نعرف؟! فقبله كان الفلاسفة يبحثون في حدود المعرفة الإنسانية، وكأن الأمر مرتبط بتوسيع أو تضييق هذه الحدود فقط، لكن مع «كانط» صار يجب أن نضيف لمحدوديتنا المعرفية خضوعها أيضاً إلى قدراتنا الجسدية المربوطة بحواسنا الخمس، فما لا يمر على هذه الحواس لا يمكننا معرفته أيضاً.

لذلك يمكن القول: إن كلية ما نعرف هي دائماً كلية نسبية، ومثال ذلك الصور الفوتوغرافية التي تلتقط مشهداً ما، لتعرضه لك بمعزل عن الأصوات الجانبية المرافقة لصورته، كتغريد الطيور وحفيف الشجر وخرير الماء المصاحب لصورة طبيعية.

في كل محاولة معرفة هناك اختزال ما؟! فعلينا عدم إنكار هذه المختزلات والقول بعدم وجودها، لأنها لم تصلنا فقط؟!؟

السؤال الكانتي إذاً هو (عن كيفية إمكان الصلة بين التبديات ـ ما تبدو عليه الأشياء ـ والواقع)[1]، فكل ما ليس لديك وسيلة للاتصال به سيبقى مجهولاً منك، وكل ما تستطيع قدراتنا الجسدية الحسية التعامل معه، هو كل ما نستطيع فهمه.

ألم يحاول المتصوفة تجاوز الإحساس إلى الحدوس المباشرة بالوجود فوق محدودية الإنسان؟؟ فحرية الروح التواقة للمعرفة التي تحاول رفع الإنسان فوق قدراته الجسدية، ومحدوديتها، عبر عنها «جوهان شيلر Schiller» الشاعر الألماني المعاصر «لكانط» بعبارات تنطلق من هذا المنطلق الكانتي، الذي يعتبر أن محدوديتنا المعرفية هي السبب في جهلنا بكل ما هو موجود من جهة، ومن جهة أخرى بكم ما هو موجود من الذي نعرف وجوده حدسياً فقط، كمفهوم خلود الروح، ووجود الله.

كالأعمى الذي يلمس الأشياء حوله، دون أن يدري بقوس القزح فوق رأسه، وكمثلنا في هذه اللحظة نعرف بأننا محاطون بموجات قصيرة و«رادار» ولا نحس بهما.

---

(1) Karl Jaspers, Kant, A Harvest, HBJ Book, N.Y. 1962, p. 16.

علينا أن نحرر العقل الإنساني من الثقة المطلقة بما يقدر عليه العقل العملي التجريبي وحده، تماماً كما يجب تحريره من سلطة أوهام الأساطير، فحركة «التنوير Enlightenment»[1] يجب أن تكون تحرير العقل من قيوده القديمة والحديثة معاً.

فهناك ما هو موجود بمعزل عنا وعن خبراتنا، وهناك ما لا يوجد بمعزل عنها، والأمران مختلفان أشد الاختلاف في كل صيغهما البنيوية.

إنه من العبث والتخلف العقلي أن نخلط بين الشيء كما هو وبين تبديه لنا «Representation»، كما يفعل الأطفال والمتخلفون حين يظنون أن صورة الشيء الفوتوغرافية، هي هو محتبساً بهذه الورقة المقواة.

يجب أن لا تبدأ الفلسفة إذاً من دراسة الوجود كما هو موجود، بل من دراسة مدى إدراكنا، وحدود إدراكنا للوجود كما هو موجود ومعطى لنا، يجب أن نعرف حدود المعطيات.

فإذا حددت الوجودَ بالمقولات فيه، فإن وعينا هو الذي يحدد هذه المقولات[2]، وحدود الوعي أوسع من حدود الفكر، لأنه قادر على إدراك الأنا ـ الديكارتية ـ المفكرة في لا نهائية موقعها النسقي داخل هذا الوجود[3]، يقول «كانط»: (وكمخلوق زود لفترة قصيرة بقوة حية... يضرب في اللانهاية... يستعمل أنبل منظار عرضه تطور ميكانيكية وجوده ـ الفكر ـ ... لإنتاج تلك البصيرة الصافية... في نسق عالم دائم الاتساع)[4]، لكن أين يتسع هذا العالم؟! يجيب كانط: في (السماوات فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في داخلي، وليس علي أن أبحث

---

(1) يعرف «كانط» حركة التنوير بقوله: «ان التنوير هو إطلاق قدرات الانسان العقلية، بدون توجيه من أحد» أنظر: Immanuel Kant, Philosophical Writings continuum, N.Y. 1986, p. 263.

(2) Ibid., p. 29.

(3) أنظر: كتابنا الفكر والوعي، مرجع سابق، الوعي.

(4) عمناويل كانط، نقد العقل العملي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1966 م، ص 268.

عنهما . . . اني أراهما أمامي)[1].

هذان المطلقان: السماوات خارج الذات الإنسانية والضمير داخلها، لا يدركان بالعقل وحده، بل بأداة إدراك اللانهايات الأوسع من العقل، والتي يجسد التجريد الرياضي جانباً منها، أعني الوعي[2].

إن قدرتنا على إدراك اللانهاية الناتجة عن أرفع جوانب العقل بالتجريد، هي القادرة وحدها على الارتقاء بفكرنا عبر مضمراته كلها وضميرنا نحو الوعي.

وفي كل وعي صلة ما بجانب من جوانب الإطلاق، تلك الجوانب التي تشكل: الإطلاق، كأوضح صفة إيجابية لله المتعالي تعالى.

وكل شيء في هذا المطلق قائم بذاته فهو متعال «Transcendent»، والشيء القائم بذاته هو في عالم النومن «Noumenal World»، الذي فيه كامل التبديات المحجوبة عنا، تماماً كما في التبديات المحجوبة عنا في الصورة الفوتوغرافية لمنظر طبيعي من خرير وحفيف وزقزقة عصافير.

إن عالم «النومن» هو ليس عكس عالم «الفينومن» فقط، بل هو أيضاً تكملة للتبديات «Representation» المحجوبة عنا بسبب قصورنا المعرفي.

وكل شيء في عالم النومن هذا يصفه «كانط» بالمتعالي «Transcendent»، ويعني بالمتعالي كل ما هو موجود لكن لا تسجله الحواس يقول: (بمنهج نظرية التعالي نستطيع أن نضع نظاماً كاملاً للعقل الخالص. . . وبذلك لا يصبح المنطق بصورة عامة مقتصراً على أي نوع محدد من الفهم أو . . . الموضوعات ـ التي يجب فهمها)[3].

وهذا يعني أن (للفكر التجريبي مجاله الخاص ـ المحدد. . . طالما أن هناك حقلين للمفاهيم. . . الأول في مجال الطبيعة و. . . الثاني في مجال ـ الذاتية ـ الحرة. . . وبهما تطرح القوانين قبلياً «A Priori»)[4] ذلك

---

(1) المرجع السابق، ص 266.

(2) الفكر والوعي، مرجع سابق، ص 117.

(3) Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, P.F. Collier and Son, N.Y., year?, pp. 518- 519.

(4) Philosophical Writings, op. cit., p. 136.

أن طبيعة المفاهيم (في الطبيعة أنها تعبر عن ذاتها وموضوعاتها حدسياً، وهذا بلا شك لا يدل على أي شيء بذاته ـ نومن ـ بل مجرد ظواهر «Phenomena»، بينما مفهوم الحرية ليس له صلة إلا بالأشياء بذاتها)[1]، فهو مفهوم ميتافيزيائي بحت.

إن العالم كما يبدو لنا في تبدياته ـ ظواهره ـ «Representation» ليس عالماً فوضوياً «Chaos»، إنه عالم منظم بتتابع يربط بين كل القوانين التي تحكم الظواهر، ويعبر عن هذا التتابع بالسببية والعلية، التي تعمل بشكل يمكن من ربط الحوادث ببعضها وتداخلها بشكل منظم يمكن من التنبؤ بها إذا عرفنا أسبابها، إلى درجة أن هذا الترابط هو الذي يمكننا من صنع المفاهيم، التي يمكن تحويلها إلى معادلات فكرية ورياضية في كل «استقراء» تام.

وبناء على هذا النظام يعمل عقلنا كبشر (فأساس كل مفهوم ـ نريد تحويله إلى معادلة ـ هو جوهر الأمر الذي يبحثه، وبتحري جواهر الأشياء يمكننا أن نرصد هدف وغاية كل فلسفة)[2]، وهذا لا يعني (أننا مجبرون أن ننظر بعين العقل إلى كل ما نريد ملاحظته)[3]، فنحن حين نتذوق الجمال نكون في مجال الذوق لا العقل، لكننا حين نحاول فهم معناه نبحث عن جوهره أو جواهره عقلياً، فكل فهم وإدراك (قائم على عنصري العقل والذوق)[4].

هذه هي العناصر الأساسية في عالم الخبرات الذي نعيشه، كبشر نتلقى هذا العالم المعطى لنا، عالم المكان في زمان ما يشكل إحساسنا به، فنلتقط منه ما ندرك.

وهذا يعني أن خواص خبراتنا لا تعني بالضرورة أنها متضمنة كل ما هو موجود بحد ذاته، فالمادة أمامنا لا تدلنا على كل الوجود وكل

---

(1) Ibid., p. 137.

(2) Immanuel Kant, Lectures on Logic, Cambridge University Press, N.Y. 1992, p. 89.

(3) Philosophical Writings, op. cit., p. 177.

(4) Lectures on Logic, op. cit., p. 30.

الحقيقة، لأن العالم المتعالي كما أوضحنا لا تسجله خبراتنا، فإذا كان من الضروري إدراك وجود الله، فليس من الضروري بهذا المعنى البرهنة على وجوده، ولا حتى محاولة إثبات هذا الوجود لا أنطولوجياً ولا كوزمولوجياً ولا ثيولوجياً؟!

إذ بمجرد أن ندرك التعالي كمفهوم يتضمن الأشياء بذاتها ندرك وجود الله.

فالبرهان الوحيد على إثبات وجود الله برأي «كانط» هو أن ندرك معنى «النومن»، وكل محاولة تجريبية على هذا المفهوم - إثبات - زائفة حتماً، وهذا هو الشرط المنطقي الوحيد (للإقرار بالحوادث فوق الطبيعية - المفارقة - دون خلطها بالبنية الحقيقية التي تسير وتصنع الطبيعة)[1]، هذه البنية التي (تهدف دوماً لإنتاج الطبيعة من قوانين التطور التي تتحرك من الفوضى «Chaos» إلى النظام)[2]، وعلى هذا الأساس رأى «كانط» (أنه من الضرورة القصوى أن يقتنع الإنسان بوجود الله، لكنه ليس من الضروري بأي حال من الأحوال محاولة البرهان على وجوده - تعالى المتعالي -)[3].

فكما يقرر التجريبيون نحن لا نستطيع أن نعرف بشكل يقيني وجود «Existence» أي شيء لا تدلنا عليه حواسنا أو تجربتنا، أي لا نستطيع معرفة ما إذا كانت الروح خالدة أو الله موجوداً، فهذه أمور لا يمكن إثباتها ولا البرهنة عليها بشكل مباشر، والضامن الوحيد لإمكانها هو استدعاء قدرتنا الميتافيزيائية التي تدلنا على وجود الشيء بذاته - النومن - فيما وراء وأيضاً بجانب وخلف الفينومن كما برهنا، آن ذاك يسطع لنا مفهوم وجود الله شرط أنه متعالٍ أي «تعالى»؟!

هكذا يتبدى الله عقلياً لنا خلافاً للمساحة الضيقة التي حصرت

(1) Immanuel Kant, The one Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1994, p. 185.

(2) Ibid., p. 215.

(3) Ibid., p. 239.

التجريبية مفاهيمنا فيها، ولكننا إضافة لذلك نحن بحد أنفسنا نحمل شيئاً مطلقاً بذاته أيضاً هو: الحرية.

وهذا المفهوم الميتافيزيائي[1] الذي نحمله لا يعني أننا نستطيع ممارسته في الواقع، فالواقع دوماً محكوم بالقوانين، وإزاءه تتجلى حريتنا الذاتية بمشكلات الإختيار، واختياراتنا غير مشروطة إلا بحريتنا الذاتية الميتافيزيائية القائمة في عالم «النومن» والمتجلية بالاختيار في عالم «الفينومن».

إذ من الحقائق التجريبية أيضاً، أن لكل واحد منا مفاهيمه عن الخير والواجب والصحيح وقناعاته بهذه الأمور، ولكي يكون لهذه القناعات أي معنى نحاسب بعضنا بعضاً بناء عليها، يجب أن نتمتع بحرية الاختيار في الواقع، أي بالقدرة على أن نفعل أو لا نفعل، وهذه القدرة هي الإرادة؟!

فإذا كان المنطق يعني (كيفية إرادة الفهم للفهم)[2] فهذا يعْني مراعاة الحرية المعبرة عن نفسها بالإرادة، فإذا فعلنا ذلك وجدنا أشد الناس إنكاراً للحرية ـ الميتافيزيائية ـ في الإنسان يثار ويغضب حين يمارس عليه أي قمع، وأمثال هذا الشخص (سماهم «سقراط» بالفيلودوكسيين «Philodoxus» الذين يريدون تأكيد حقائقهم العقلية بمعزل عن الواقع التجريبي، . . . . بينما الفلسفة العملية تراعي الواقع وغاياته القصوى)[3].

الحرية المطلقة موجودة «ميتافيزيائياً» بكل إنسان، لكن في الواقع شأنها شأن (الكثير من الأشياء التي يجب أن تحصل ولا تحصل)[4]، تنحصر بمجرد القدرة ـ الارادة ـ في حرية الاختيار فقط بين المعطيات القسرية بكل قانون حتمي، وحين يرتبط أو تربط إرادة الاختيار ـ حرية الاختيار ـ بالواجب «Duty» يبدو العمل أخلاقياً.

---

(1) أنظر رأي كانط: هل الميتافيزياء ممكنة؟! من كتابه: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة عام 1967 م، ص 61 ـ 66.

(2) Immanuel Kant, Logic, Dover Publications, INC. N.Y. 1988, p. 23.

(3) Ibid., p. 28.

(4) Philosophical Writings, op. cit., p. 55.

وبهذا التداخل بين العالمين التجريبي والعقلي البحت يظهر السلوك الأخلاقي سلباً أو إيجاباً[1].

الأخلاق مرتبطة بالعقل إذاً، وفاقد هذه القدرة يجب أن لا يسأل أخلاقياً في الهرم أو الطفولة أو الجنون، وحسب التعبير الاسلامي الشرعي «عن هؤلاء يرفع القلم».

ومهما اختلفت أحكامنا الأخلاقية بين بيئة اجتماعية وأخرى، نجد أن كل فعل أخلاقي ينتج عن (إطاعة أمر ما مشكوك فيه أخلاقياً)[2] لأنه لم يقم عن إرادة ذاتية، بل نتيجة خضوع لإرادة خارجية كالخوف أو الثواب.

الفعل الأخلاقي برأي «كانط» يجب أن يكون مدفوعاً من إرادة ذاتية، ترى في هذا السلوك أو ذاك (ما يبرر كونه صالحاً لكل الناس بكل زمان ومكان)[3]، وهذا ما قصده «كانط» بأن أسس الأخلاق قبلية «A Priori»[*] بمعنى قبل تجريبية من العقل الخالص المطلق لأنها شمولية عند كل الناس، أي حسب التعبير المعاصر: «مسبقة البرمجة في جينات كل منا، من قبل العقل الكلي الذي يحكمنا»، وهذا هو معنى القبلية في مقابل البعدية التجريبية عنده.

وهذا هو الذي قاد «كانط» لوضع قانونه الشهير في الأخلاق (بأن عليك أن تتصرف ـ لكي تتصرف أخلاقياً ـ كما ولو أن تصرفك أو سلوكك هذا سيصبح مبدءاً لسلوك كل الناس، أو قانوناً كلياً للسلوك والتصرفات الانسانية)[4].

---

(1) Immanuel Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals, Hachett publishing Company U.S.A. 1981, p.1.

(2) Philosophical Writings, op. cit., p. 73.

(3) Ibid., p. 75.

(*) إن معرفة الأفكار القبلية برأي «كانط» والإلمام بحدودها يسميه بالعقل الخالص «Pure Reason» .. Ibid., p. 129.

(4) Ibid., p. 87.

البداهة التي يجب أن تبنى عليها الأخلاق عند «كانط» هي: أن كل ما هو جيد، يجب أن يكون جيداً لكل الناس. وعملياً ـ تجريبياً ـ لولا القناعة بأن الفكرة الصحيحة صحيحة في كل زمان ومكان، وأنها وليدة الحرية الميتافيزيائية في كل إنسان، في محاولة تطابقها مع الإختيار في الواقع، لولا هذه القناعة لما أجمعت كل التشريعات على أهمية الشورى أو الديموقراطية، ولما ثبت تجريبياً أن مجالس العموم، ومجالس الشيوخ والبرلمانات هي أساس كل حضارة قديمة أو معاصرة.

الباب العاشر

عقلانيات متممة أخرى

أولاً : آرثور شوبنهور

إن دراسة عالم التبديات المحجوبة عنا في الشيء بذاته «نومن» شيء، والثقة بمتعالياته المحجوبة عنا شيء آخر، إذ أن تعرف أن هناك متعالياً محجوباً عنك مع «كانط»، لا يعني أن هذا المتعالي محكوم بأي من قوانين السببية التي تعرفها أنت، لكنك إن أردت أن تفسر المتعاليات بما لديك من تبديات، ستقع في إشكالية الهرطقات الدينية نفسها، حين أرادت مثلاً أن تفسر العدل الإلهي بمفاهيم العدل الإنسانية، فأخضعت الله إلى ضرورة تساوي الفرص بين خلقه، وفسرت هذه الضرورة بنظريات التقمص؟! وبذلك بررت موت طفل بعد الولادة وبقاء شيخ حتى التسعين في مفاهيم الحساب الأخروية.

والفسحة التي تركها «كانط» لإمكان وضع نظام كامل للعقل الخالص، وعدم قصر العقل والعقلانية على التجريبية فقط، لا تعني أن نبحث عن مفهوم تجريبي، نفسر فيه العقل الخالص كما فعل «شوبنهور» بمفهوم «الإرادة» بشكل عقلاني بحت، بل العكس.

وشوبنهور «1788 م ـ 1860م» الذي لخص كل ميتافيزياء «كانط» كما تصورها من خلال الحتمية التشاؤمية للعالم «كإرادة وتصور» «The World as will and Representation» لم يُضْف تشاؤمه على العالم، بل استخلص تشاؤم الوجود من بحثه في ما ظنه أنه «نومن» الإرادة فيه، وهو

مجرد ثابت من ثوابت تغيرات الوجود الظاهري «Phenomena»، لذلك لم تعر الأوساط الفلسفية هذا الكتاب كبير أهمية حين صدوره «عام 1818م»، (وظل «شنوبنهور» حتى أيام كهولته فيلسوفاً مجهولاً)[1].

والمفهوم الأساسي في كتاب «شوبنهور» هذا هو: أن الحياة قادرة على أن توجد بدون فكر، لكن الفكر غير قادر أن يوجد بدون حياة، لذلك تستخدمه وتضعه (في خدمة غاياتها الخفية)[2].

وهذا دور منطقي بكل معنى الكلمة إذ يفترض أن الحياة التي صادر على أنها غير الفكر، لديها فكر أقوى من الفكر وقادر على جعل الفكر في خدمة غاياتها الخفية؟!

وما سماه بالإرادة إذا كانت سابقة على العقل (هي سابقة على العقل في الطبيعة)[3]، فكيف تتحكم فيه بصورة امتثالية تصورية وتسخره لخدمتها إن لم تكن هي عقلاً أو عاقلة سابقة على العقل؟؟ وكيف هذا الدور؟؟

إن اختلاف العقل البشري كأداة من أدوات التلاؤم، عن العقل المتجلي بكل قانون، هو الاختلاف ذاته بين الفينومن والنومن، وليس اختلافاً بين الإرادة والعقل، وهي لا يمكنها أن تسبقه بأي سبق منطقي وإلا صارت عقلاً يستخدم (ذكاء ـ عقل ـ العالم، فتضعه في خدمة غاياتها الخفية)[4]؟!

هذا هو «الدور» في فلسفة «شوبنهور» والذي حاول ـ كما سنرى ـ «نيتشه» إخراجه منه بإضافة مفهوم القوة إلى الإرادة، بجعل إرادة القوة والسيطرة أساس العقل الكلي الذي يحكم كل الوجود[*]، فافتتح بذلك خط

(1) جان ادوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1968 م، ص 172.

(2) المرجع السابق، ص 169.

(3) المرجع السابق، ص 170.

(4) المرجع الساق، ص 169.

(*) ولولا أن فعل ذلك لظل فكر «شوبنهور» فكر تشاؤمي دوري لا أهمية له، إلا بالتندر بأن الإنسان ثعلب محتال بلا أخلاق وبدون هدف، وحسب تعبير «شوبنهور»: «الانسان ذئب على أخيه الإنسان»؟! لماذا؟! هذا ما لم يجب عليه شوبنهور وأجاب «نيتشه»؟!

سير الفلسفة الوجودية في بحثها عن مدى معقولية ـ لا مجرد فهم ـ ما نحن فيه من وجود وتواجد؟! وهذا ما سنناقشه لاحقاً.

المهم أن نعرف الآن أن «شوبنهور» لم يعتبر «النومن» أو الشيء بذاته «الكانتي» خارج الإنسان، فنحن أيضاً شيء بذاته، وإلا لما كان بإمكاننا البحث بكل حقيقة، وقد ظهر هذا المفهوم في تعديله الأخير «عام 1844م» لكتابه «العالم كإرادة وتصور». ولكوننا كذلك نحاول أن نخفي إرادتنا في قناع من الميتافيزياء؟! يقول: (لشد ما يغيظني أن نجادل رجلاً بالأسباب والبراهين ثم يتضح ... أنه ينبغي أن نتصل بإرادته لا بعقله كي يفهم)[1].

وطبعاً هذا لا يعني أن الإرادة عاقلة بعقل يضاد عقلنا، بل يعني أنها أداة العقل للدفاع عن مصالحنا في البقاء، كما أشرنا للداخل معنا في تاريخ الفلسفة إلى ذلك منذ أول هذا الكتاب، حين قررنا أن العقل الانساني كجزء من العقل الكلي فينا هو ذو وظيفة محددة هي البقاء، وفقط الاغريق حاولوا نقل هذه الوظيفة التلاؤمية للبحث في المطلقات، فكتبوا أول سطر في الفلسفة.

الإرادة عند «شوبنهور» لا تنفصل عن الرغبة، وتعبر عن نفسها دوماً بها، فطالما نحن نخضع لهذا الحشد الهائل من الرغبات يومياً، بكل إلحاحها ومخاوفها وآمالها، لن نحصل على السعادة الدائمة ولا السلام، لا مع أنفسنا ولا مع العالم الخارجي.

وحتى الرغبة نفسها حين نحاول إشباعها تعود لتلح علينا بصيغة أخرى لاستحالة وجود تطابق بين أي شيئين، فلكل متشابهين مهما تطابقا أوجه خلاف أساسية بينهما.

وبتعبير معاصر حتى تطابق حيوانين مستنسخين من خلية واحدة، فيه اختلاف في «نومنهما»، وعلى هذه الأسس «الكانتية» بنى «شوبنهور» فلسفته، مؤكداً أنه فقط خارج إطار الزمان والمكان تختفي الفروقات حيث يصبح الكل واحداً والواحد كلاً.

(1) أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936م، ص 405.

وهذا يذكرنا بفلسفة «بارمنيدس» الذي أكد على الفرادة والفردية في كل شيء في الكينونة، أما الوحدة الكلية لكل الفرديات ففي خارج إطار التواجد ـ الكينونة ـ بالوجود ككل، حيث تذوب الفردية في الكلية، ذوباناً تكرر على لسان الفلاسفة العرب في الألوهة؟!

وصار يعني قمة الحكمة المكررة لديهم، والتي لحقت بصوفيات وحدة الوجود بشكل مكرر ممجوج.

إن العلاقة بين الفردية والكلية، بين الوحدةِ والتعدد هي خارجِ إطار السببية، لذلك يرى «شوبنهور» أن لا علاقة سببية بين عالم النومن والفينومن، لأن «كانط» نفسه قد قرر أن الصلة السببية مثل المكان والزمان لا توجد إلا في عالم الظواهر «Phenomenal» فقط، كذلك كل فعل «إرادة» مسيطر على هذا العالم الظاهري هو سبب ودافع تحركنا، بل إن الإرادة هي الحركة بحد ذاتها، تدرك بصورة سعي لهذا الأمر أو ذاك.

أما في (المعرفة العارية عن الإرادة حيث يكون الإنسان في قمة التأمل، مشاهداً غير مشارك)[1] في مثل هذه المعرفة تتحقق وتنتج العبقرية، وهذا ما عبر عنه «عمر الخيام» بقوله:

فاجلس بزاوية اعتزالك وانظرن

ألعاب دهرك نظرة المتفرج....

❀ ❀ ❀

فلنكن مثلما نكون ونرضَ السوء

حالاً والتنعم حالاً....[2].

إن الكون «Cosmos» وليس عالمنا فقط في دوران مجراته وكواكبه وتوسعه وانفجاراته، هو عند «شوبنهور» قوة عمياء ليس لها أي علاقة لا بالعقل ولا بالوعي، ونحن حين نرصد عالم الظواهر، وعالم الشيء بذاته

---

(1) عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، دار النهضة العربية، القاهرة 1965 م، ص 129.

(2) وديع البستاني، رباعيات عمر الخيام، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت عام؟، ص 99.

الذي لا نرصده، نتحدث عن حقيقة واحدة معروفة وغائبة موجودة لا نطالها حسب «كانط»، بينما هي أي حقيقة النومن عند شوبنهور هي: الإرادة؟!

فإذا أراد الانسان أن يتحرر من هذين العالمين ـ الفينومن والنومن ـ عليه أن لا يخضع لا للارادة ولا للمقولات[1].

عليه أن يخرج من عماء الكون اللاهادف، الذي يتجلى في عالم الظواهر، وما لا نطاله من نومن أيضاً.

لذلك قرر أن يماهي بين النومن والقوة والإرادة، دون أن يجعل منهم شيئاً واحداً، كما فعل بعد ذلك «نيتشه» حين قرر استحالة أن تكون إرادة بدون قوة، أو قوة لا تريد.

«الإرادة» بدون أي تشخص كما عند «شوبنهور» مستحيلة الفهم بمعزل عن أي هدف أو سببية، كما يفهم منطقنا الظاهرياتي طبيعة الأشياء؟!

هذا ما تعمد وضعه لأنه لا يقر بأي هدفية لكل هذا الوجود، فكل محتويات عالمنا التجريبي، والمادي، وما يخفي من أشياء بذاتها سببها حقول القوة والطاقة، أي كل ما يتحرك في الزمان والمكان لا علاقة له بالسببية التي تحكم عالم الظواهر فقط، انه كون «Cosmos» تحركه إرادة غير هادفة، فكل حركة هي «إرادة»، وكل حركة يمكن اختبارها من داخلها ـ نومن ـ ومن خارجها بإرادة ما؟!

العالم تمثل أو تصور لهذه الإرادات، وإلا لاستحال أن نشعر بشعور الآخرين ونتعاطف معهم، لو لم نقدر العوائق أمام إراداتهم التي جعلتهم يفشلون، فنحن من حيث الجوهر «النومني» كلنا واحد، لذلك نتعاطف مع بعض، ونفهم آلام الآخرين من خلال منطق أن الشبيه لا يُعرَفُ إلا بشبيهه.

التعاطف «Compassion» هو أساس الحب أي هو أساس الأخلاق، ألم يقل «كانط» إنه (منذ الفلسفة الإغريقية والعلوم مقسمة إلى ثلاثة أقسام: الفيزياء والمنطق والأخلاق)[2]، فلا قيمة لأي معرفة تريد أن تصل إلى

(1) شوبنهور، مرجع سابق، ص 130.

(2) Philosophical Writings, op. cit., p. 55.

يقين العلم، في منطقة الرياضي والفيزيائي ولا تستطيع أن تجد تطبيقاً أخلاقياً لها؟!

وعلى العكس من هذا يجب أن نلاحظ أن الأسس الدينية لكل الفكر الشرقي، التي لم تقم لا على الفيزياء ولا على المنطق وصلت إلى أخلاق «النرڤانا» المشابهة، القائمة على إيقاف الإرادة والرغبة والتعاطف، وهذا بسبب اطلاع «شوبنهور» على الفكر «الهندوسي» ومعرفته بالمضامين الفكرية الخبيئة في تلك الديانة.

الإرادة هي «ديمورج» شوبنهور الذي ينتشر في كل الكون، وإيقاف فعاليته هو أساس العودة إلى الوحدة الكونية الكبرى اللاهادفة والتي هي بحد ذاتها لا شيئية مطلقة.

هذه اللاشيئية يجب أن لا نفكر فيها حسب «شوبنهور» بمعزل عنا، بل يجب أن نشيح بأبصارنا عنها، بأن نوجه إرادتنا خارج هذا الكون بما يشبه ما تفعله البوذية؟!

لماذا؟!

لأن اللاشيئة مرعبة، ولكن هذا لا يعني أن الكينونة ليست أرعب، فالطبيعة قاسية متوحشة يأكل القوي فيها الضعيف بشكل دراما دموية تجري حرفياً فيها كل لحظة، لدرجة تجعل حياة كل فرد حيواني أو إنساني عديمة المعنى، لأنها ستنتهي بتراجيديا سخيفة مارة بسلم رغبات لا تنتهي.

ونحن نساهم بهذه التراجيديا في كل لحظة؟! تأمل فقط عبر حسك العام «Common Sense» كيف سوف تندفع غريزياً وأنت تقرأ هذا الكتاب، لتدوس صرصاراً، أو نملة أو لتقتل بعوضة، فقط لأنها تحركت أمامك؟!

نحن نساهم بإعادة الشيء إلى اللاشيء كي نفيد منه، كأكل خروف مثلاً، أو لمجاراة «حسنا العام» وغريزتنا التي وضعتها الإرادة الطبيعية فينا، بأن نقتل كل حشرة أو حتى زاحف يتجرأ أن يخترق مجال مكاننا بأي حركة، أي بأي إرادة مغايرة لإرادتنا.

سلوك كهذا يقوم به أكثر الناس نبلاً وخلقاً، من معارضي ما يقوله «شوبنهور» بضروب من مختلف التخلقات، فيبرهنون عملياً ـ تجريبياً إن

شئت ـ على أن كل تحرر من ربقة الوجود بإيقاف الحركة فيه، أي بإيقاف الارادة، هو سبيل الخلاص، نحو اللاشيئية المطلقة.

إنه ضرب من تسريع الموت نقوم به للآخرين من الحيوانات وحتى البشر في الحروب حيث عبارة مثل: اسكات النيران تعني فرحة النصر.

فما دمنا بحالة عدم توازن في الرغبات بشكل دائم، فالإسكات خير حل لنا.

وقد عكس الأدب وخاصة أدب تولستوي «Leo Tolstoy» في أهم أعماله، «كالحرب والسلام» و«آنا كارنينا» هذه الفلسفة، معتبراً أن «شوبنهور» قد أوصل الفكر الفلسفي إلى أقصى غاياته؟! لذلك كان حين يريد أن يروح عن أبطاله، ينقل «دراما» نزاعهم إلى حلبات الرقص والموسيقى، من المنطلق «الشوبنهوري» الذي وجد بحركة الموسيقى سكون النفس، وبالتالي خلاصها من الإرادة.

ومن منطلقات شبيهة كان لشوبنهور تأثير قوي على الفنانين أمثال «واغنر» أيضاً، بقدر ما خضع لسحر إغرائه باعتباره الخلاص بالفن، وشاركه بالرأي إضافة إلى «تولستوي» كل من «زولا» و«توماس مان» و«كونراد».

كما أثار الكثير من الفلاسفة الذين كتبوا مختصرات بعنوان: «شوبنهور» أمثال «نيتشه» و«تغنستين Wittgenstein» و«بوبر»، وعلى أساس إقتداء مشابه كتب عبد الرحمن بدوي «شوبنهور» أيضاً جامعاً فيه ما كتبوه، وقد اعتمدناه هنا، للترجمات الجيدة فيه.

لقد أراد «شوبنهور» في كل فلسفته أن يطل على «نومن» كانط، فلم ير من كل جوانبه سوى الإرادة، التي اعتبرها هي كل نومن الوجود، التي بمحوها يكمن الخلاص، وأول محاولات البشر لهذا المحو جاءت من «النرڤانا» الهندية، التي هي برأينا بعد كل شيء إرادة إيقاف الإرادة، لذلك سَخِرَتْ الحياة منها، فالرغبة بالتناسل فخ وضعته الطبيعة لاستمرار الأنواع، لو قاومه راهب أو ناسك أو فيلسوف واحد، سيقع به ملايين الناس بالمقابل.

وهذا ما فسره شوبنهور بشكل طريف حين قرر أن سبب ستر الخفاء في كل علاقة جنسية، هو بسبب الخجل العميق لدى العشاق من دوام استعباد الإرادة لما سينتج عن لقاحهما، وتبعة هذه الخيانة للمولود الجديد تقع على فتنة المرأة، قصيرة الأجل التي سمحت لها الطبيعة فيها بسنين مقترة قليلة، لتسلبها منها حين تؤدي مهمتها، بنوع ينشد مزيداً من الحاجات التي لا نهاية لها، ومزيداً من الحركة أي الإرادة[1].

المرأة هي أساس إغواء هذا «الدور» المقيت في حفظ النوع، وهي كأنثى تصبو إلى امتصاص الرجل ـ الذكر ـ بكل معنى الكلمة حد التهامه كما تفعل بعض الحشرات.

فإذا سمح للمرأة بحقوق أكثر سيسمح المجتمع بتكرار مأساوي أشد، حسب «شوبنهور» الذي يضرب لنا مثلاً: كيف انهارت الملكية إبان الثورة الفرنسية بسبب زيادة سلطة النساء في البلاط[2]؟!

فهل هذا يعني أن لا خلاص إلا بالموت، وهو قادم لكل كائن حتماً؟! هل هذا يعني الانتحار؟!

حتماً لم يَدْعُ «شوبنهور» لذلك، فإيقاف سيالة الحياة شيء، وقتل الحي شيء آخر، لم يدع له أبداً.

الخلاص بالفن فقط بالنسبة للفرد المورط في أزمة الوجود، أي بتعبير آخر بتحريك المشاعر التي تسكن النفس، لكن مثل هذا التحريك يمكن أن يقوم به الدين أيضاً، وبشكل أفضل رغم رفض فيلسوفنا له، دلالة على أن الدور بمعناه المنطقي ظل يلازم فكره، حتى في حلوله الخلاصية؟!

وأخيراً لا بد من الاشارة إلى أن قدرة «شوبنهور» الأدبية هي التي أفسدت فلسفته، لدرجة أن أقواله صارت تؤخذ وكأنها حكم جاهزة كقوله الذي سبق وذكرناه بأن: «الإنسان ذئب على أخيه الإنسان» أو «العالم تمثل إرادة» أو «أن الدوافع هي السببية التي يمكنك أن تجربها في ذاتك» أو «طالما أن الإنسان مستسلم لحشود رغباته ومخاوفه وآماله الذاتية فلن

---

(1) قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 451 ـ 452.

(2) المرجع السابق، ص 454.

يحصل على أي سلام أو خلاص»... إلخ مما سبق الاشارة إليه في سياق الحديث.

وهذه القدرة الأدبية هي التي أوقعته بمواقف فيها «دور» منطقي واضح، وقد سبقت إشارتنا إلى أهمها، ونؤكد هنا بعضها فهو حين تحدث عن خجل العشاق من الجنس، أرجعه إلى استعباد الارادة لهم، وإلى جبنهم في مقاومتها وتبعة هذا الجبن حمله للمرأة، فهل ينطبق هذا الأمر على خجلنا من التبرز والتغوط في الأماكن العامة؟!

إن الخجل في أساسه هو شعور بالمحدودية التي لا نريد أن تبرز نقصنا أمام الآخرين، إزاء قوة الوعي المطلقة فينا، والتي تنبع من المطلق المنطوي فينا بالضمير، وأمامنا بكل شيء يدل عليه العقل المجرد الراقي، وهذا المطلق يتصاغر إزاء كل فعل محدود يذكرنا دوماً بجانبنا البهيمي، وهذا لا يعني أن الوعي هبة متساوية عند كل الناس، فهناك من يتفاخرون بالجانب البهيمي من ذواتهم، وأمثال هؤلاء لا يجدون حرجاً من ممارسة هذا الجانب علناً أمام الناس، فيبولون على الحواجز في الطرقات ويتغوطون بجانبها، أو يمارسون الجنس علناً فيما يسميه علم النفس بالشخصيات الإستعراضية، وفي علب الليل آلاف الأمثلة عما أقول؟!

وبعبارة أخرى؛ إن موهبة الفنان ـ الكاتب ـ عند «شوبنهور» هي التي نشرت فلسفته، وأضرت بعمق تأملاته تارة وأوقعته بالدور أخرى، مما دفع مُقَيِّميه بعد عصره إلى البحث في طفولته ـ بتأثير من مدرسة التحليل النفسي ـ ليسدو الثغرات الفكرية في أقواله الحكمية المعلبة، والتي على رأسها هجومه على النساء.

هذا الهجوم الذي نقل عدواه إلى كتّاب القرن العشرين إلى أمثال «برنارد شو» في مسرحياته، ومسرحيات «شيكوف»، والذي ظل ينضح بأقوال «نيتشه» المتأثر به، بقدر ما يمكننا اعتباره المستعيد له في فلسفته حيث جعله فيلسوفاً بهذه الاستعادة.

وعلاقة الاثنين مع أمهاتهما شبيهه، فأم «شوبنهور» «Johanna جوهانا» التي انتقلت إلى «ويمار Weimar» بعد موت والده مباشرة، حيث اندمجت بالحركة الأدبية هناك، كانت من محظيات «غوته» الذي ساعدها

على التأليف القصصي، ولحن «شوبرت Schubert» واحدة من قصائدها.

وعلى هذا الأساس فسر البعض علاقته بها «بالأوديبية» المقلوبة، التي يمكنك أيضاً أن تلحظها بتجنيات «نيتشه» على الجنس اللطيف.

و(«شوبنهور» يعجب أشد العجب لهذا الاسم الذي يطلق على النساء جزافاً: «الجنس اللطيف»، فلا شك أن من يطلق هذا اللقب على ذلك الجنس الضئيل التافه، هم أولئك الذين أفسدت غرائزهم الجنسية عقولهم. . . فهن لا يشغفن إلا بما خلقن من أجله: حفظ النوع ـ فقط ـ)[1].

فإذا أضفنا لكل هذا أن أباه مات منتحراً «عام 1805م»[2]، وأن أمه بقيت بعد والده مدة أربعة وعشرين عاماً لم يرها خلالها قط[3]، وأنه عاش وحيداً دون زواج ولا أسرة، لا يحتمل ضوضاء الحياة بأي شكل من الأشكال، إلى حد اعتباره أن حب الصخب يتناسب عكسياً مع الكفاءة العقلية[4]، إذا أضفنا هذا إلى ما سميناه بالأوديبية المقلوبة حسب تعبير التحليل النفسي، تبرز لنا أسباب الأحكام التقريرية الجافة على كل ما يدعو إلى استمرار الحياة لديه، وحتى الأفكار «الدورية» التي أوقع فيها فلسفته، وقد غطى الاثنين برشاقة أدبية أخاذة، دفعت الفنانين من كل صوب نحوه من أجل التقاط ما يحتاجون التقاطه من إثارة في تلك الأفكار، وبعد كل شيء أليست الإثارة من أهم أهداف الفن؟!

إنها ضرب من الضوضاء التي فر منها «شوبنهور» في حياته، ليستمتع بها عبر شهرته التي سبقت السنين القليلة قبل موته عن «72 سنة».

ثانياً: وجودية «نيتشه»

أكد «كانط» استحالة وجود عقلانية بلا تجريبية والعكس، ووضع حدود السؤال المعرفي لا في ما يمكن معرفته، بل في كيفية ما يمكن

---

(1) المرجع السابق، ص 452.
(2) المرجع السابق، ص 392.
(3) المرجع السابق، ص 394.
(4) المرجع السابق، ص 395.

معرفته، وحدد تلك الكيفية بالصلة بين التبديات «Representation» والواقع التجريبي، مظهراً حدود إدراكنا للوجود كما هو معطى لنا، منبهاً إلى أن الوعي أوسع حدوداً من كوجيتو الفكر وحده، وذو صلة بالمطلق من خلال «النومن»، الذي مجاله المتعاليات.

والفلسفة عند «كانط» منذ أن رسخ الاغريق أسسها هي ثلاثة معارف: فيزياء، ومنطق ـ رياضيات ـ وأخلاق[1]، يمثل التجريب حده الأوضح في الفيزياء ويوجه العقلانية ـ المنطق ـ في باقي المجالات، وتطبيقات الاثنين في الأخلاق.

وقد وجدنا أن الأخلاق عند «كانط» هي نتاج التداخل بين العالمين التجريبي والعقلي البحت، وكيف أن هذا التداخل قد أدى في فلسفته الأخلاقية إلى مفهوم الواجب، من مفهوم الضمير.

والضمير عند «كانط» قبلي «A Priori»، بمعنى أنه قوة مسبقة البرمجة فينا من العقل الكلي.

وأنت لا تستطيع أن تنكر العقل الكلي كرابط بين القوانين في كل الوجود في فلسفة «كانط»، دون أن تنكر وجود القوانين؟!

وعالم الشيء بذاته الذي لا تطاله معرفتنا يضمر سبب كل قانون يتبدى لنا، ويمكن اعتباره برأي «كانط» أسطع دلالة على وجود الله المتعالي، تعالي كل «نومن».

فأين يمكن خرق هذا الكلام، وكيف نستطيع نقده ما لم ندعِ أننا قد عرفنا شيئاً بذاته كان محتجباً عن «كانط»؟!

معرفة كهذه يمكنها أن تأتي فقط من معرفة تجريبية فيزيقية، لكن لصعوبة ـ شبه استحالة ـ ذلك، جاءت من تقريرية «شوبنهور» العقلانية الأدبية البحتة، بأن أساس كل شيء بذاته هو:

---

(1) Philosophical Writings, op. cit., p. 55.

الإرادة؟!؟

«شوبنهور» جعل من الإرادة امتثالاً أو تصوراً غير متبدٍ أي محجوب عنا، كأساس «نومن» هذا الوجود، بينما هي على أحسن الأحوال مجرد ثابت من ثوابت تغيرات الظواهر، وقد أبرزنا كيف وقع بالدور حين حاول أن يفترض أنها فوق العقل، توجه كل عقل ومعقول، جاعلاً فيها عقلاً بصورة أو أخرى؟!

فظل مفهوم الإرادة غائماً عنده وقابلاً لكل تفسير أدبي، مما دفع بالأدباء والفنانين إلى التقاطر عليه، كل يضع تصوره الخاص بهذه الإرادة «الشوبنهورية» المظنون أنها قد كشفت نومن كل تبدٍ غائب عنا كما قرر «كانط»؟!

ومن ضمن من أدلوا بدلوهم في هذا السياق، كان «نيتشه» الذي أضاف للإرادة مفهوم القوة «النيوتني» الكوني الفيزيائي، جاعلاً رأس كل «شيء بذاته»: إرادة القوة؟!

وشأنه شأن «شوبنهور» كان «نيتشه» مجلياً في الأدب الألماني، لكنه يتفرد بأنك لا تستطيع أن تميز شعره من نثره فيه، بمزيج من الاثنين فريد، لم يكتب مثله أحد في السابق، لذلك جاءت كلماته كالرعد القاصف، ولو بغير برق أو مطر في كثير من الأحيان.

أما صواعقه فقد توجهت إلى الأخلاق، التي ظن «نيتشه» أنها بدعة «سامية» ـ يهودية تحديداً ـ في مواجهة إرادة القوة الجرمانية الغربية، وتحديها لا بالسيف بل بذل المهانة والاستضعاف والشفقة والابتزاز، ومن يعرف هذا عليه أن يقرر أن وخز الضمير فيه شيء من الخضوع لهذا الابتزاز الحقير يقول: (المسيحية... باحتقارها للجسد على أنه معيق للروح... وضعت المرض والضعف شرطاً للأخلاق ... فصار الألم والمرض والاستجداء... أكمل وأفضل من الصحة والقوة... هذا هو «باسكال» في دعوته للناس كي يصبحوا مرضى)[1].

---

(1) Friedrich Nietzsche, The Will to Power, Vintage Books, N.Y. 1968, p. 131.

الضمير الذي هو أساس المطلق فينا عند «كانط»، قابل للضلال عند «نيتشه»، ومن يضلله؟!

من يريد أن يرفض إرادته عليك لا بالقوة والمواجهة والعنف، بل من خلال أساس قوتك الكامنة فيك حين يخترقها لصالحه، كي تعمل ضدك، باختراق ضميرك؟!

هذا هو أساس قوة الأخلاق «اليهودية ـ المسيحية» التي اخترقت برابرة الشمال الأوروبي، وطوعت الجرمان لإرادة قوة «اليهودية ـ المسيحية» وسيطرتها.

إن «نيتشه» الملتاع من قوة المسكنة والضعف لم يقدم لنا أي جديد عن الضمير كما فعل «كانط»، حين لفت نظرنا إلى المطلق الكامن فينا فيه ومن خلاله، بل أظهر لنا إمكان دخول الخطأ والشر حتى إلى هذا المطلق الذي نحمله، فهو ليس معصوماً إلا في نقاء براءته، التي يمكن للأخلاق السامية تلويثها؟!

وكيف تقدر على ذلك؟!

يجيب «نيتشه» لأن الضمير خاضع لنومن أكبر منه وأقوى هو: «إرادة القوة»، في مختلف أشكالها، والضعف والمسكنة أقوى أسلحة هذه الإرادة، عند هؤلاء اليهود الأنذال.

على الفلسفة إذاً أن تبحث في حوامل الأخلاق المموهة بكل حق وخير وجمال، أن تبحث عن «جونولوجيا الأخلاق» لتكشف تلاعب إرادة القوة فيها بأخس السبل «المسيحية ـ اليهودية»، كي نرى الواقع التجريبي للأخلاق كما تمارس، بدل أن نظل في عمومية متعالياتها «الكانتية» العقلانية البحتة، نتحدث عن الواجب؟!

هذا هو ما قصدته حين قلت: صواعق «نيتشه»؟! يقول أن أصل الأخلاق في نفسي هي (وساوس دخلتها منذ طفولتي الباكرة دون دعوة من أحد، ويشكل لا يقاوم، وهي ضد كل البيئة التي أعيش فيها)[1] ولكن كيف ذلك؟!

---

(1) Friedrich Nietzsche, On The Genealogy of Morals, Vintage Books, N.Y 1989, p. 16.

يجيب «نيتشه» بوباء الشفقة والتعاطف الذي أصاب حتى الكثير من الفلاسفة ـ أمثال «شوبنهور» الذي تحدث عن ذوبان الفردية بالوحدة الكلية مثلاً ـ فيما سماه (بأعراض مرض الحضارة الأوروبية الذي قد يؤدي إلى إدخال العدمية البوذية إليها)[1].

وهذا هو أساس اعتراضه على فلسفة «شوبنهور» من جانبها البوذي، حيث يرى إن كان ولا بد من السير وراء فتنة إغراء الأسماء والتسميات الشرقية في الفلسفة الغربية، فليكن «زرادشت» بدل «بوذا» بكل قسوة تحديه للكلية بالفردية، على عكس ما أراد «شوبنهور» تماماً من إله «بوذا» الذي يمنع عنه القتل وهو القاتل، ويمنع عن الفرد التعذيب وهو المعذب الجلاد في كل لحظة، ويمنع عن الفرد الزنا وهو يسوق إليه كل هوام الأرض وأحياءها، مشاركاً الكل في كل متعة حرمها وقسوة سادية يرغب بها، وينالها من كل أفعال خلقه ليسميها شريرة بعد ذلك:

أنت تمنع عني القتل ولا تقصد إلا التعذيب

ماذا تريد؟! تكلم؟!

تتنصت إلى حشرجة أنفاسي وخفقان قلبي

أتريد أن تنفذ إلى أغوار أفكاري

ارجع أيها المتطاول المجهول. . . أيها السارق

أنا لست أسيرك أيها اللص الملفع بالغمام

تكلم أيها المتواري وراء السحب، تكلم أيها المجهول؟![2].

إن سؤال «نيتشه» الأساسي لفلسفة «شوبنهور» هو: ماذا يعني الخير؟؟! وماذا تعني الإرادة؟! وعلى أساس هذين السؤالين بنى فلسفته التي حاولت الإجابة؟!

---

(1) Ibid., p. 19.

(2) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المكتبة الثقافية، بيروت، عام؟، ص 281 ـ 282.

ولئن عظم واغنر «Richard Wagner» من الإرادة الشوبنهورية، وضبطها بالخلاص الموسيقي، فقد كان حرياً به أن يعرف ارتباطها بالقوة فلا تلين موسيقاه نحو أي تعاطف، بل أن تظل تنشد ما نشده الآباء في أرض الأجداد الجرمان؛ قسوة الفردية «الآرية» وشراسة تجسدها «بالڤايكنغ» مثلاً.

فحوامل الأخلاق هي حوامل الخير والشر كما تفهمها كل أمة، (فالناس الذين يعيشون مع بعضهم لمدة طويلة في ظروف وشروط متشابهة، هم وحدهم الذين يفهمون بعضهم)[1] يفهمون هذه الحوامل لا الغرباء الذين يفرضون عليهم خيرهم وشرهم، وقد عكس «واغنر» هذا في موسيقاه (فريتشارد واغنر الذي يسرح حتى الثمالة ـ بكل القيم الجرمانية ـ يتردد أحياناً بشكل غير قابل للفهم في ترانيمه كما لو أنه يشكل انقطاعاً بين السببية والعلية، بسبب قهر فرضه عليه حلم أو كابوس مزعج)[2].

ولماذا يحصل معه ذلك؟!

يجيب «نيتشه»: لأنه تحت سيطرة «شوبنهور» (المتشائم الذي يلعب بالناي والمزمار... مؤكداً الأخلاق)[3]، وما هي الأخلاق: (إنها كل طغيان ـ شرقي ـ ضد الطبيعة والعقل)[4]، إنها مشكلة الصلة بين ما تعرف وما تؤمن به، ولأن كل شيء ينشد السيطرة على كل شيء، فمن الغباء أن تقع تحت السيطرة وتترك نفسك ضحية لها (مستمتعاً بمكر أقنعة التخلقات... حتى المعرفة بحد ذاتها بها ضرب من القسوة الفكرية الواعية يمكن أن يلحظها كل مفكر شجاع في نفسه)[5].

في كل تطرف حتى بالفضيلة قسوة، لا يبررها إلا أن في (داخلنا وفي أعمق أعماق ذواتنا شيئاً لا يمكن أن يغيره أو يمسه التعليم، شيئاً ثابتاً يقرر

---

(1) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, op. cit., p. 205.

(2) Ibid., p. 170.

(3) Ibid., p. 109.

(4) Ibid., p. 110.

(5) Ibid., p. 161.

إجاباتنا عن كل شيء بشكل مسبق وحتمي)[1]، فإذا نحن أعدنا تعميد أفعالنا السيئة (سنجد أنها تمثل أفضل الصفات فينا)[2]، لماذا؟!

لأننا نعاقب أكثر ما نعاقب دوماً على فضائلنا، من الناس ومن الأقدار، أليس في كل حب تدعيه ضربٌ من محاولة امتلاك ما تحب؟! لذلك إياك إن أقنعت بهذا أن تدعي بأي حب لله، والأخطر من هذا أن تسميه قمة الذوق الصوفي؟!

هذه هي صواعق «نيتشه» التي جاءت من قناعته بعدم وجود الحقيقة، وعدم وجود أي ثوابت وراء المتغيرات، وكل ما في الأمر وجود تأويلات مختلفة (فالإغريق الذين تقبلوا الحياة كما هي بكل عنفها وحماسها كإيمان يعارض سخف استمرارها الأبدي - في السامية - الذي يعرف كل إنسان مدى ما في هذا الافتراض - الاستمراري - من ألم لو صار، لذلك عاش هؤلاء الإغريق ليمتعوا أنفسهم بالآلهة، ويمتعوا الآلهة بآلامهم التي يحبون مشهدها كثيراً)[3]، لكن لماذا يستمتع الخالق بآلام المخاليق؟!

جواب «نيتشه» باللامفسر أو اللامعنى «Meaningless» كأساس لكل الوجود، وأكثر من هذا بنت الوجودية بعد ذلك على هذا اللامعنى كل مفاهيمها، حول اللامعقولية التي تحكم الوجود برأيها؟!

لكن هذا يعارض ما نلمسه في كل قانون من حقيقة، وفي كل حقيقة من جمال وانسجام؟!

ويرد «نيتشه» (نحن مجرد صور تعكس عمل الصانع الحقيقي لهذا الكون، فكرامتنا هي في إضفاء معانينا على كل عمل فني نصنعه نحن، فلا يمكن أن يبرر وجودنا ولا وجود هذا العالم الخالد، إلا كظاهرة جمالية فقط)[4]، وعدا عن هذا حاول الحصول على هدف من وجودك وانظر كيف تسوقك الدنيا نحو سواه (فخلافاً لأسطورة السقوط السامية... ما يميز الرؤية الآرية للوجود ... هو: فهم سوء الطالع على أنه هو الجوهر

---

(1) Ibid., p. 162.

(2) Ibid., p. 97.

(3) Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, Penguin Classics, N.Y. 1993, p, XVII.

(4) Ibid., p. 32.

الحقيقي لكل الأعمال والأشياء)[1].

ولهذا عبر «ديونيسيوس Dionysus» عن نفسه بالأساطير عبر «يوريبيدس Euripides» الذي استعمله شيطان وليد اسمه «سقراط» . . . وبالصراع بينهما ماتت التراجيديا الاغريقية[2] التي هي الصورة الحقيقية لعبثية الحياة، ليحل محلها صورة الغائية التي تدفع الروح نحو البقاء والخلود؟! وبالتالي نحو الحقيقة؟!

فالحقيقة بدعة «سقراطية» هدمت الحضارة الاغريقية التي سماها «نيتشه»: بالديونيسية، لتفسح المجال لدخول الفكر السامي إلى معاقل الآرية.

هذا العالم ليس جزءاً لا من حقيقة كلية كما ظن «شوبنهور»، ولا هو إرادة عمياء، إنه: «إرادة قوة» يجب أن لا نحاربها ولا أن نشيح بوجوهنا عنها، بل على العكس من ذلك يجب أن نعيش بكل زخم قوانينها، على أن نرى تلك القوانين على حقيقتها، بعيداً عن أي وهم تأليهي أو غائي يحكمها، وان لم نفعل هذا سنفاجأ بالزمن الراجع حسب «هوكنغ» حين تحطم القوانين التي تحكم الوجود حين سيتجه الكون نحو قطب التحطم الأكبر « Big Crunch»، بعد بلايين السنين من موتنا، وكيف سنفاجأ بعد أن نموت؟!

هذا يعني أن الكون (بعد التحطم سيعود إلى الانكماش بدل التوسع، آن ذاك سيحصل ما يشبه عودة بالزمن إلى الوراء. . . فيعود الناس ليحيوا حياتهم عكسياً)[3]، حين تلد الأمة ربتها وتطلع الشمس من مغربها[4]، كما في أشراط الساعة عند المسلمين؟!

هذه الأشراط أو العلامات أو الإشارات هي التي يفهمها الناس

---

(1) Ibid., p. 50.

(2) Ibid.,p. 60.

(3) A Brief History of Time, op. cit., p. 166 - 167.

(4) مُسْنَدْ الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت عام؟، مج 6، ص 60.

بصورة أفضل من فهم أي شرح عقلي طويل ولو كان منظماً برأي «نيتشه»[1].

ولعل إعجاب «نيتشه» بمثل هذه الإشارات الاسلامية في قلب الغيب القادم، دفعه إلى القول: (إن نبل الاسلام هو في أنه قال نعم للحياة... كثقافة حاربها الصليبيون الذين كان الأحرى بهم أن يعفروا وجوههم بتقبيل أقدامها، وهي التي نعتبرها اليوم في القرن التاسع عشر ثقافة متأخرة متخلفة)[2].

أما هو فقد عبر عن إشاراته بالزمن الراجع بنظرية سماها بالسنة الكبرى، أو العود الأزلي وهو: (كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها ليعود أدناها إلى الانصباب مجدداً... ها أنا ذا أموت وأفنى... غير أن شبكة العلل المحيطة بي ستعود يوماً... فما أنا إلا جزء من علل العودة الأبدية لكل شيء... سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل... سأعود لهذه الحياة بعينها)[3].

و«نيتشه» حين قرر هذا من منطلق نظري بحت، لم يكن يرصد أي ظاهرة كونية تجريبية كما وصل إلى النتيجة ذاتها «هوكنغ»، وهو يرصد حركة البعد الزماني في الكون بالضوء، لقد كان «نيتشه» يريد أن يبني فلسفته العقلية الأخلاقية، خلافاً للسقراطية وما تبعها من سوء فهم «أفلوطيني» فمسيحي، بضرورة وضع قوانين أو ابتزاز الضمير الحي بالرأفة على الضعفاء؟!

فنيتشه لديه سؤال هام لمثل هذه الأخلاق، وهو: ماذا بعد الرأفة بهؤلاء؟! هل سنمكنهم من القوة التي معنا الآن؟ فنعود لنستجدي رأفتهم؟! إن «نيتشه» يؤمن حرفياً بضرورة أن يرث الأرض عباد الله الصالحون كما عند المسلمين، لا الضعفاء.

---

(1) Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols and the Anti-Christ,op. cit., p. 185.

(2) Ibid, p. 196.

(3) هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص 252.

فإذا كان هناك عود لكل ما فعلناه ونفعله حرفياً، فهذا العود سيجعلنا في المرة القادمة مسيرين بما نفعل في هذه المرة، فإذا فرضنا على حياتنا شقاء الشفقة وأضعناها بآمال سخيفة، سنكرر هذا الشقاء وهذا السخف إلى الأبد؟! فجهنم الإنسان حسب نظرية العود الأزلي هذه هي: ما يخطئ الإنسان عن فهمه فلسفياً في هذه الحياة، أو ما يضلله الآخرون عن فهمه، وخاصة بوعده بعالم آخر لا يد له في صنعه.

وهكذا توضع الحرية الإنسانية بين سيطرة قيدي الدولة، - التي سنرى سخف تمجيدها عند «هيغل» -، وبين سلطة الأخلاق اليهودية التي فرضت نفسها على كل الغرب، من خلال التوراة التي يقرها المسيحيون هناك، لأن أصل كل الفكر الأخلاقي الغربي مؤمناً كان أم ملحداً، حتى بعد فصل الدين عن الدولة أفلوطيني يهودي، وهذا ما أراد «نيتشه» أن ينقذ منه أوروبا وكل الغرب في تحوله عن العظمة نحو الانتهازية، في تحوله عن ضرورة رؤية أهداف إرادة القوة لديه التي يجب تفتيحها بكل إنسان هناك، بدل جره للخنوع لقوة المسكنة والذل اليهودي، الذي لا زال يندس في الغرب تحت ستار الرحمة لفرض أخلاقه، كما كان يفعل حين كانت الصليبية ديناً ودولة معاً.

ولإيجاد أخلاق جديدة لا تصيب الإنسان بأي وخز ضمير ملوث بتلك المسكنات اليهودية الزائفة، يجب فهم عبارات الإسلام القائلة: من كان أعمى في هذه الحياة، فهو أضل سبيلاً في الحياة القادمة، فإذا (احتقر الإسلام المسيحية فهو محق ألف مرة لأنه يفترض قبل كل شيء الإنسان)[1]، وبالذهاب قليلاً أبعد من هذا نجد أن الأخلاق ليست متعالية من نومن خارج معرفتنا كما قال «كانط»، أو أنها وصلتنا من مصدر إلهي مجهول، إنها من صنع قيمنا نحن البشر.

فإذا أدركنا حقاً ما هو قَيِّمٌ في هذا التواجد وشعرنا بأننا محكومون بعود إليه وفيه إلى ما لا نهاية، سنعدل أخلاقنا حسب مطالبه، وهل من مطلب فيه أوضح من مطلب الانتقاء الطبيعي الذي تمارسه الطبيعة على كل

---

(1) Anti-Christ, op. cit., p. 195.

حي فيها، بكل عنفه الصامت ضد الضعفاء من أي نوع وجنس، إنه مطلب «إرادة القوة». والذي مارسته اليهودية من خلال أخلاق الضعف والذل والمسكنة، ليضربوا ضمير الأقوياء بما ضُرِبوا وباؤوا من ذل ومسكنة، فيسخروهم لهم ويجعلوا من كل إبداع أوروبي وسيلة لسيطرتهم اللامنظورة، من خلال الأخلاق المسيحية التي اخترقوها، بما أشاعوه بأنه عهد الله القديم لهم كشعب مختار.

وهكذا صارت المثابرة والشجاعة والبطولة الجرمانية بكل ملء حياة من يعيشونها، منغصة بوعودهم الأخروية بأنها رذائل وثنية.

إن الإنسان الغربي ـ الجرماني الآري ـ حين يدرك أن الأخلاق يجب أن تنبع مما يقيمه هو لا مِمَّا يقيمها له هؤلاء المشوهون، يصبح إنساناً فائقاً «Superman»، ويضرب «نيتشه» على هذا أمثلة من التاريخ عن الرجال العظام، وعن سر عظمتهم بأنهم هم الذين صنعوا قيمهم بأنفسهم، وأمثال هؤلاء من «سقراط» ـ الذي لا يكرهه شخصياً ـ إلى «غوته»، سمحوا بذلك لكل طاقاتهم الحضارية بالتحقق عبر أهدافهم التي حققوها، فصنعوا فلسفة الحضارة الحقيقية بدون أي أساطير كذب كالتوراة.

إن الفارق الأساسي بين هؤلاء وبين «اليهود» هو فارق الصدق الذي يلازم الحقيقة الفلسفية، والكذب الذي يلازم الأساطير؟!

اليهودية بناء على هذا إرادة قوة شوهاء، أرادت الاختباء ـ ونجحت ـ وراء الضمير والأخلاق، تحت مظلة أسطورية سمتها ديناً، تعيق كل إنسان عن أن يحيا حياته بكل زخمها، حين يقول نعم لهذه الحياة التي لا عود برأي «نيتشه» إلا لها وحدها إذا كان ثمة عود.

علينا أن نعيش على سجيتنا في هذه الحياة، أي على فطرتنا فلا نتصنع أي دور ولا نلبس أي قناع، بل نؤدي دورنا فيها كاملاً من خلال ما تطالبنا فيه دوافعنا (دون أن نحاول إضعافها أو تدميرها)[1]، أو حتى تصعيدها «Sublimation» كما طالب اليهودي «فرويد» بعد ذلك، لأن هذا

---

(1) Walter Kaufmann, Nietzsche, Princeton University Press,N.J., 1974, p. 225.

التصعيد كتحويل الدوافع الجنسية إلى الفن أو الرياضة مثلاً، يجعل من الفن أو الرياضة البدنية احتيالاً على دافع آخر وكبتاً له، لا دوافع بحد ذاتها تطلب وتطالب بالتحقق من أجل ذاتها، والفارق كبير بين أن يكون لديك دافع فني أو فلسفي يطالبك بالامتلاء، وبين أن تستخدم الأدب أو الفلسفة أو الرياضة البدنية كتلهية وإسكات لدافع آخر؟!

لذلك كثيراً ما كان «نيتشه» يستعمل عبارة: أن تجرؤ على أن تكون أنت على ما أنت عليه يقول: (ان فهم الذات وفهم نقائصها ومحدوديتها يصبح هو العقل بحد ذاته)[1].

إن كل مخلوق يعيش حسب فطرته، إلا الإنسان فيلبس الأقنعة وهو إن لم يفعل سيضطر إلى مواجهة الآخرين، فإذا كانت به مثل هذه الجرأة في إبراز فرديته وفرادته، وما ينتج عنها من صراع مع الفرديات الأخرى والمجتمع، إذا كانت به رغبة بالصراع ففيه إرادة الحياة، لأن كل من يستلذ ركوب الخطر جدير بمتعه، و«بعود» هذه المتع له إلى الأبد.

أما المطلب الخامل بالقضاء على الصراع، وعلى المعاناة وعلى الوقوف دوماً في جفن الردى، فهو كمطلب العاجز بإيقاف العواصف والطقس الرديء لأنه لا يملك معطفاً أو ليس له مأوى؟!

الحياة تحد مستمر وصراع قتال، ولا خير إلا بكل عظمة العيش داخل الأنواء، لا خير إلا في العيش كما تريد الطبيعة ولا حق إلا حقها الذي تفرضه الحياة بصراعاتها التي لا تنتهي، وهي لا تستأهل أن تعاش إلا من أجل هذا، من أجل ذاتها، ولسان حال «نيتشه» يقول: «ان تصدقني فسل نشوة النصر عند الجندي، وفرحة الغلبة والقهر بين الأمم»، إضافة إلى خلود مثل هذا الفرح العارم بعود أزلي مكرر عبر الدهور، فكل ما حصل ويحصل لا يسجل مجازاً فقط على سجل الخلود، بل فعلاً هو كذلك.

لذلك احرص على أن لا تهان حتى لو أدى بك هذا إلى الصراع مع كل الناس، ونشوة تحقيق ذاتك وإرادتك من هذا الصراع وإن كانت مكافأة

(1) Nietzsche, Ecce Homo, Penguin Classics, N.Y. 1992, p. 34.

لك بحد ذاتها، فهي أيضاً سجل مكرر لك من المكافآت.

علينا دوماً إعادة تقييم قيمنا، ومن ضلالات الفكر الغربي الذي فصل الدين عن الدولة لأنه لا زال خاضعاً للأخلاق التوراتية (وما طالب به «هربرت سبنسر» من غيرية يعني حرمان الوجود من شخصيته العظيمة الأساسية، بإخصاء الرجال... وهذا هو ما تحاوله الأخلاق بشكل حثيث)[1]، إن قبول السياسة عند «نيتشه» يعني قبول العيش في صراع دائم مع الأمم[2]، (وقدر أوروبا هو الوحدة الاقتصادية ـ تسمى السوق المشتركة الآن ـ ثم السياسية من أجل أن تحكم كل العالم)[3].

والواقع أن تبني النازية والفاشية لفكر «نيتشه» هو الذي أساء إلى هذا الفكر، ففي لقاء «هتلر مع موسوليني» في «ممر برنير Brenner Pass» عام 1938 م، قدم له مختارات من أعمال «نيتشه» التي حققها «ألفريد بوملر Alfred Baumler»[4].

كذلك تزوجت أخت «نيتشه» (عام 1885 م من برنارد فورستر Bernhar Forster أحد قادة حركة العداء للسامية)[5]، وكان «فورستر» شأنه شأن «هتلر» من أتباع «واغنر Wagner»[6]، وقد ذهب مع أخت «نيتشه» للعيش في أمريكا الجنوبية وتأسيس الجنس الآري ـ تنغيله جينياً هناك ـ وهذا ما ضايق «نيتشه» لتعلقه كثيراً بأخته فقط، تعلقاً حاول «والتر كوفمان» اليهودي ـ الذي لا يحقق «نيتشه» في الغرب اليوم سواه ـ إبرازه على أنه كان رفضاً من «نيتشه» لأن يستغله أعداء السامية.

وتماماً كما طوب «ألفريد بوملر» بأمر من «الفوهرر» نيتشه نازياً، يطوب «والتر كوفمان» نيتشه اليوم محباً لليهود، أو على الأقل معادياً للمسيحية ـ اليهودية لا للسامية، إن لم يكن صهيونياً؟!

---

(1) Ibid., p. 99.

(2) Ibid., p. 97.

(3) Ibid., p. 91.

(4) Walter Kaufmann, Nietzsche, op. cit., p. 40.

(5) Ibid., p. 42.

(6) Ibid., p. 44.

ويكفي أن نعرف بهذا السياق أن كتاب «إرادة القوة» لنيتشه، كان ممنوعاً من التداول والطبع في الغرب ـ الديموقراطي المحب لحقوق الإنسان بالمعرفة ـ حتى عام 1968 م بعد الحرب الثانية، وهو لم يطبع في العام المذكور لولا مقدمة «والتر كوفمان»، صاحبنا المختص بلي آراء «نيتشه» حتى تلائم الصهيونية العالمية اليوم، فيعود السوبرمان «الآري» إلى حضن الشعب المختار؟!

ولئن حاولت كلٌّ من النازية والصهيونية تقاسم «نيتشه»، فإن أثره على حضارة القرن العشرين قد تعداهما إلى كل فنان ومفكر مبدع، فبرنارد شو «Bernard Shaw» كتب أهم مسرحياته تحت عنوان: الانسان والانسان الفائق «Man and Superman» «عام 1905م»، مؤكداً أن كل شهرته قامت بسبب تحديه للقيم حسب منهج «نيتشه»، ألم يقل شكسبير:

الضمير كلمة يستعملها الجبان

صنعت أساساً لإضعاف القوي

ضميرنا هو سلاحنا والسيف قاضينا[1].

كذلك تأثر بـ «نيتشه» الأدباء: «توماس مان» و«أندريه جيد» و«ألبرت كامو»، ناهيك عن أثره على أتباعه في الفلسفة الوجودية، أمثال «مارتن هيدغر» و«كارل جاسبر» و«جان بول سارتر»، أما الموسيقيون فعلى رأس من تأثر به «ريتشارد شتراوس» «Richard Strauss»[*]، ولعل بالإمكان القول: إن «نيتشه» حسب تعبير «كارل جاسبر» واحدٌ من أهم الفلاسفة الذين (أصبحوا صوراً تميز عصرهم)[2]، كما قال: (وكان كيركغارد مغموراً حتى عام 1900 م لا تبرزه كتب الفلسفة، ويكاد «نيتشه» لا يذكر إلا على أنه شاعر، أما اليوم فإن هذه الأسماء تشغل منزلة رئيسية، لذلك لا يمكن أن ننتهي إلى تحديد عظمة الفلاسفة أبداً، ولذا قد تظهر فجأة أسماء مؤلفين

---

(1) William Shakespeare, The Pomes Goffery Parkes, Pub, Essex England 1969, p. 355.

(*) كتب سنفونية بعنوان هكذا «تكلم زرادشت»، أنظر الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ص 379.

(2) كارل جاسبر، عظمة الفلسفة، منشورات عويدات، بيروت 1988 م، ص 32.

نسيهم الدهر خلال قرون)[1].

هذا الشاعر الناثر الفنان، الذي لم يسخر فنه للأدب وجمال الكلمة، بل سخره لما بحث عنه من حقيقة بين واغنر وشوبنهور، فقال ما خجل سابقوه قوله؛ باننا حيوانات عنيفة وعنفنا جزء من الطبيعة القاسية التي نعيش فيها، وطبيعتنا جزء من كون انفجاري به نوفا وسوبرنوفا وثقوب سوداء تدمر ما تصنع وتصنع ما تدمر، به رتق يفتق في كل لحظة، ليرتق بأعنف مما فتق به، (فما أصعب أن نصدق أن هذا كله ليس سوى جزء ضئيل من كون ماحق عدواني. . . فالسعي لفهم الكون هو من الأشياء النادرة التي تسمو بالانسان فوق مستوى الترهات، وتنعم عليه بشيء من شرف المشاركة في هذه المسرحية المأساوية)[2].

وقد عبر «نيتشه» عن فلسفة هذه المشاركة بثابت رصده عبر صور تغير الكون والطبيعة والناس والانسان هو: إرادة القوة، حتى أن (كل ما نعتبره معبراً عن ثقافة عليا، قائم على القسوة. . . والتراجيديا تعبير عن قسوة ذات أثر ممتع. . . فالرومان في حلبات مصارعة السباع، والمسيحيون على الصلبان، ومشاهد الحرق عند الاسبان. . . وحيثما يسمح الإنسان لنفسه بأن تصل إلى قناعة . . . يصبح قاسياً. . . وحتى. . . في كل رغبة في المعرفة قليل من القسوة)[3].

هذا هو «نيتشه» في محاولته لكشف خبيئة النومن الكوني الأساسية المنعكسة بنفس كل منا: إرادة القوة والسيطرة، وهو منذ أن فعل ذلك وضع نهج فلسفة سميت بعد ذلك بالوجودية، هدفها كشف خبايا لا معقولية هذا الوجود، لتعود البنيوية وتقرر قاعدة ثابتة في تفلسفها، استقتها من «نيتشه» وجعلتها ديدنها وكأنها قدوس ثابت لا يجوز المماحكة فيه، وهي أن كل من يكتب نصاً يحاول أن يستعبد قارئه، لأننا جميعاً نهدف إلى إرادة

(1) المرجع السابق، ص 78.

(2) ستيفن وينبرغ، الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، الدار المتحدة للطباعة والنشر، دمشق 1990 م، ص 171.

(3) Beyond Good and Evil, op. cit., p. 160.

القوة والسيطرة؟! فلا حقيقة ولا حب «صوفوص»(*)، المسألة مسألة صراع إرادات؟!

وفجاجة مثل هذه التقريريات التي تستند على أفكار صلبة، تذكرنا بمن رفض كل شواهد نظريات «الكوانتيوم» كي لا يخسر الفكر الديالكتيكي الصلب الذي قدمه له «ماركس» بعد «هيغل»، فتأخرت معارفه العلمية عن الغرب، ذلك كان حال العلماء الدوغماطيين من السوفييت.

أليست فجاجة التقريريات التي تؤخذ من سياقات الحقائق الفلسفية في سياقها الذي كتبت فيه، أو كتبها الفيلسوف بها، هي ما نعانيه من دوغما تنتج عن كل تفلسف، وتزداد خطراً إذا هي أرادت أن تبني فلسفة جديدة على أساس ثوابتها تلك، كما تخرج علينا البنيوية بترهة أن كل نص محاولة استلاب وفرض إرادة؟!

وأنت أيها المدعو معنا لاختراق تاريخ الفلسفة، ألا تشعر أننا كلما اقتربنا من يقين فلسفي برز لك سخف وضحالة تعميمه؟! فإذا كان «نيتشه» محقاً، وهو عدو الحق والحقيقة، فكيف لنا أن نأخذ بحقائقه؟!

وإذا لم يكن هناك عقل كلي ضابط للقوانين كما قرر «نيتشه»، لكن لكل قوة إرادة، فمن وضع الإرادة بالقوة في القوة؟!

وإذا كنا سنعود كما قرر «نيتشه» وحسب «هوكنغ» مع سهم الزمن الراجع، فهل هذا يعني أن لدينا معرفة تجريبية يقينية على واقعية هذه العودة العكسية للزمن؟!

فلا يبقى أمامنا أن نرى إلا ضامناً عقلانياً لهذه العودة هو: تكرارها في كل نقل وفي كل فكر فلسفي أو ديني سابق لنيتشه، وسوى هذا يبقى يقين تحققها قبل تحققها شخصيا؟!

أما اليهود فقد رأى «نيتشه» سيطرة إرادة القوة لديهم على الآخرين بالمسكنة الأخلاقية، وتضخيم وخز الضمير عند الناس، وهذا جانب واحد من جانبي فكيهما المطبقين على كل حضارة، والجانب الآخر الذي لم

(*) تعني الحكمة باليونانية.

يذكره «نيتشه» هو جانب الميكانيزمات التلاحمية العشائرية العصبية، التي يستعملها بدو المدن هؤلاء، ضد كل شعب يحلون رحالهم النتنة فيه، وآخر إيضاح لنا له كان بكتابنا «ذهنية الإلغاء»[1].

ولكي لا يقودنا الاسترسال في متابعة أفكار «نيتشه» الكبرى بعيداً عن تاريخ الفلسفة، والفلسفات العقلانية التي حاولت أن تتم عقلانية «كانط» التجريبية بوجه خاص، لا بد من دخول ولو سريع بالفلسفة الوجودية فالبنيوية، قبل أن نتطرق إلى شعبتي الفلسفة الرئيسيتين اللتين تحكمان العالم إلى اليوم من أسس لا تخلو من «الكانتية» وهما شعبتا الفلسفات الديالكتيكية والبرغماتية.

ثالثاً: الفلسفة الوجودية

في الفلسفة منذ الإغريق مشكلات رئيسة، وأعنيِ بالمشكلة الرئيسة كل مشكلة محورية دارت وتدور حولها الفلسفات والمذاهب الفلسفية، دون أن تجد لها حلاً شافياً مرضياً في العقل النظري ولا العملي.

ولئن صادف أن حل العقل العملي بعض المشكلات الرئيسة في الفلسفة، مثل المشكلة الدهرية التي طرحتها الفلسفة منذ «برمنيدس» - كما سبق وأشرنا - بنظرية الانفجار الأول «Big Bang»، فهذا الحل لا زال لا يرضي بعض رواد العقل النظري، أمثال «كارل بوبر» الذي لم ير في المعرفة العلمية العملية أكثر من تخمينات يقوم بها العقل العملي، وهو يعود دوماً إلى مراجعتها على ضوء التجربة المستمرة، تماماً كما نقصد حين نقول: بأن التجريب أساس العقل العملي شرط أن يظل مستمراً.

بهذا المعنى انتقلت مشكلة «الدهرية» من طروحاتها الفلسفية النظرية، إلى طروحاتها العلمية التجريبية المستمرة، وشرط الإستمرار في التجريب - وهنا عبر دراسات علم الفضاء لأصل الكون - هو الاستمرار فيه دون ركون إلى أي قطعية على ضوء أي تجربة نهائية؟!

هذا مثال عن صفة وصبغة المشكلة الرئيسة في الفلسفة، ولكن أهمية

(1) أنظر كتابنا، ذهنية الإلغاء، مرجع سابق.

الفلسفات الكبرى في تاريخ الفلسفة، أنها إما أن تثير مشكلة رئيسة في الفلسفة أو تحاول حل إحداها.

والمشكلة الرئيسة كما رأينا مع مدعوينا للدخول إلى تاريخ الفلسفة إلى الآن، وخاصة مع الفلسفات الأوروبية الحديثة منذ «ديكارت» هي مشكلة المعرفة.

ولأن هذه المشكلة قديمة قدم عبارة «Epistem» الإغريقية، التي تعني النظر إلى الشيء لفهمه، استعادت الفلسفات الحديثة المعركة الأبستمولوجية «Epistemology» التي دارت بين «سقراط» والسفسطائيين مع «نيتشه»، الذي انحاز كما رأينا إلى الريبيات قبل السقراطية ـ قبل المدرسة الريبية ـ معلناً أن (الحكمة جريمة ضد الطبيعة)[1]، وقد قام بها «سقراط» ضد دونيسيوس «Dionysus» ولذلك كان (قدره بأن تحطمه المحكمة الأثينية وتمزقه قطعاً في محكمتها)[2].

وهكذا عادت مشكلة المعرفة لتتصدر كل المشكلات الفلسفية الوجودية في القرن العشرين، إلى درجة صارت فيها مشكلة الوجود هي مشكلة المعرفة فيما عرف بالفلسفات الوجودية؟!

ألم ير «ديكارت» الوجود مقسوماً بين حقيقتي الفكر والمادة، أو الذاتية والموضوعية أي العارف والمعروف.

فهل نحن منفصلون عن الطبيعة ونظر إليها؟!

هذا ما رفضته كلٌ من البرغماتية ـ التي سنناقشها لاحقاً ـ والوجودية التي استعملت نهج هوسرل «Edmund Husserl» في منطلقه «الكانتي» المميز بين النومن والفينومن، والذي يؤكد أن مجال الخبرات الإدراكية في الإنسان، والممتد إلى كل معارفه، مجرد مجال ظاهرياتي «Phenomenology»، وهذا ما اعتبره «مارتن هيدغر» «Martin Heidegger» منطلقه الأساسي في كتابه الذي يمكن اعتباره اللبنة الأساسية في كل الفكر

---

(1) Nietzsche, The Birth of Tragedy, op. cit., p. 48.

(2) Ibid., p. 64.

الوجودي، ألا وهو: «الكينونة والزمن»[1]، والذي بعده تُعَدُّ كل إرجاعات «سارتر» و«جاسبر» إلى «هوسرل» مجرد إيضاحات إضافية له ليس إلا، على أحسن الأحوال.

فإذا كان من المحال أن نبرهن على وجود عالم خارج ذواتنا، فإنه من المحال أيضاً اعتبار ذواتنا كياناً منفصلاً عن هذا العالم، ترقبه من بعيد كما أكد «هيدغر».

وهذا يعني أن المشكلة الأساسية الغامضة عند الفلسفة وعن الانسان، ليست مشكلة المعرفة، بل مشكلة الوجود والتواجد «Being and Existence».

الوجود والتواجد مشكلتان لا يوجد لهما تعريف في الفلسفة منذ أقدم أحقابها، حتى «أرسطو» في ميتافيزيائه لم يستطع أن يرى في الكينونة جنساً، وكل مقولات الوجود، التي لا يمكن أن يقال أي وجود أو كينونة بدونها ليست تعريفات له، بل شروط لكل وجود أو كينونة.

لذلك ميزت الوجودية بين الوجود والكينونة[2]، لتنفي كل وجود لا كينونة له كما فعل «هيدغر» بنفيه لوجود الله يقول: (لماذا نفترض وجود حقيقة ما... لأننا نستطيع أن نلقاها في كينونة ما... فنحن لا نفترض ما لا نستطيع أن نقابل خارجنا أو فوقنا ... إن الحقيقة لا يمكن افتراضها إلا إذا كانت مفترضة في هذه الكينونة)[3]، وهذا يعني أن ما هو غير متواجد لا نستطيع حتى افتراضه، وهذا يعني أنه من الاسمية «Nominal» افتراض وجود مطلق لا تواجد له.

السر إذاً ليس في حدود المعرفة أو إمكانها، كما قرر «هيدغر» بل السر كل السر هو في مدى صلة الوجود بالتواجد ـ الكينونة ـ ...

إن الوجود المتواجد إذا صح التعبير متحقق بصورة كاملة بوعينا بأنفسنا، بالكوجيتو إن شئت، فإذا حددنا ما يمكننا معرفته انطلاقاً من هذا

(1) Martin Heidegger, Being and Time, Blackwell Cambridge U.S.A. 1996, pp. 50- 76.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 40.

(3) Being and Time, op. cit., p. 270.

الوعي الذاتي في عدم فصله بين كينونتنا والعالم، نفهم الأحداث حولنا، ويفهمها نعي وجودنا، وهكذا كي نجعل إدراكنا وعياً للوجود، وبدون حقل الإدراك لا يمكن أي وعي، نحن بحاجة إلى مكان حدثي، أي عالم به أحداث زمانية مكانية، حتى نعي معنى الوجود، الذي عجزت الفلسفات عن تعريفه[1].

التواجد ـ الكينونة ـ هو الذي يكشف الوجود الذي لا يمكن فصله عن العالم ولا فصل الكون والعالم عن مفهومه، وهو ما لا يمكن ان نفهمه دون حدث قابل للفهم في مكان و زمان معين.

هذه هي شروط الزمن، وهذا يعني أن كينونتنا أو تواجدنا وقتي، مرتبط بالزمن والوقت، فلا تواجد إلا بزمن، وهذا يعني أن التواجد أو الكينونة هي الزمن، وما الانسان الا صورة زمن، أو صورة وجود تقمص في زمن؟!

هذا ما أراد «هيدغر» أن يصل إليه في تعريفه للوجود، ولهذا السبب يرى أن المعرفة هي إدراك الوجود بشكل كامل غير مضلل بأي مفهوم مسبق، لتصير كما نعرف أنفسنا بشكل فوري مباشر لا يحتاج إلى أي تحليل أو تعليل.

إن طبيعة وجودنا التي تستجيب في عناصرها الرئيسة إلى الزمن، من ماضٍ وحاضر ومستقبل تعني أن الكينونة هي الزمن، فإذا نحن حللنا هذه الكينونة حللنا الزمن والعكس، إذا حللنا الزمن حللنا كينونتنا.

ومن هذا المنطلق ذهب «هيدغر» لتحليل مواقف البشر، كل البشر كأفراد معزولين ـ لا كنوع ـ كما طالب «كيركغارد Soren Kierkegaard 1813 ـ 1855م» بأننا إذا أردنا أن نتعرف على ما هو كائن، يجب أن نبحث عن طريقة تعرفنا على الفرديات كل على حدة ضمن النوع، لأن التعميمات النوعية وخاصة انضوائية الفرد داخل الدولة الهيغلية ـ كما سنرى ـ ، مثالية غير محددة ولا معنى لها ـ Nominal ـ .

---

(1) Ibid., p. 2.

وبتحليل مواقف الناس كأفراد معزولين حقيقيين، لا كنوع تجريدي غائب، حاول «هيدغر» الإجابة عن مطلب «كيركغارد» الذي أقض مضجعه حين قالّ: (كيف وجد إبراهيم «ع» بإيمانه الذي احتفظ به إلى أبعد حد إلى درجة لا يمكن معها شرحه لأحد، عبر هذا التناقض بوضع نفسه كفرد في علاقة مع المطلق، وهل يبرر هذا إلا إذا كان هو مطلقاً، لا بأن يكون هو المحدود المعزول)[1].

يجب تحليل مواقف الأفراد وشخصياتهم المعزولة، لا كنوع فنقول الأطباء يفعلون هذا مثلاً أو الصيادلة يمكن أن يفعلوا هذا، أو الأنبياء يفعلون ذاك؟!

في كل تعميم نوعي ضياع للشخصية الفردية يقول «كيركغارد»: (ان المفاهيم المجردة مثل الخط المستقيم لا يمكن رؤيته إلا من زاوية واحدة)[2].

كذلك مفهوم الإنسان لا يمكن رؤيته إلا من خلال زاوية صلة تواجده بالزمن حسب «هيدغر» بشكل فردي وحيد، يسجل فيه ماضيه الخاص وحاضره ومستقبله؟!

وما دام الأمر كذلك فإن كل المشكلات التي يمكنها أن تنتج عن هذه الفرديات المعزولة بالزمن، عبر علاقاتها الاجتماعية في كينونة ما، هي المشكلات التي حاولت كل من الوجودية الإلحادية: هيدغر وسارتر التصدي لها، بقدر ما حاولت الوجودية المؤمنة: «جاسبر» معالجتها أيضاً.

وعلى رأس هذه المشكلات، مشكلة الاتصال بين الفرديات المختلفة، ومشكلة اتخاذ القرارات والخيارات ضمن القوانين الضاغطة على الفرد من كل جانب، وأخيراً مشكلة معنى الوجود والموت، والذنب والخطيئة.

هذا هو مشروع الفلسفة الوجودية في دراستها للفردية، والتي كان لها

---

(1) Soren Kierkegaard, Fear and Trembling, Penguin Classics, N.Y. 1985, p. 90.

(2) Kierkegaard, Papers and Journals: A Selection, Penguin Classics, N.Y. 1996, p. 105.

مجال سيطرة واسع بعد الحرب الثانية على أوروبا، التي خرجت من تلك الحرب المدمرة تتساءل عن الوجود والموت، وعن القسر الاجتماعي ودور الفرد في التأثير، ومكانه بين الآخرين وعلاقته فيهم، ومسؤوليته تجاههم وتجاه نفسه... إلخ.

وإذ تنطلق وجودية «هيدغر» شأنه شأن أتباعه من وجوديي القرن العشرين، من هذه المنطلقات تضيف إليها اعتبار أن كينونتنا هي الزمن بحد ذاته معزولاً بكيان خاص هو نحن، كأفراد نحاول عبور ذواتنا للإتصال بالآخرين، عبر إشكالية المحافظة على ذاتنا وعدم ذوبانها في الآخر، وإضافة إلى كوننا نحن الزمن بحد ذاته، وقد وجد العقل التجريبي في نهاية هذا القرن، أن هذا الزمن الذي تتحدث عنه الوجودية هو الزمن الذاتي، الذي نركبه مع سهم الزمن الكوني المتحرك بكل مادة، أو المحرك بها نحو قطب التحطم النهائي «Big Crunch» منذ الانفجار الأول.

وكلا الزمنين يتجهان نحو المجهول ونحن داخلهما أو ـ هما معاً ـ علينا أن نقوم بخيارات غير موثوقة النتائج، مما يسبب لنا كل أنواع التوتر الذي أطلق عليه «هيدغر» عبارة الترقب «Dread»، وهو بأثره النفسي عند «سارتر» يشكل الغثيان «La Nausée»[1] داخلياً، وخارجياً أمام الناس يظهر أثره التبريري بمحاولات التنصل من المسئولية، حين يعزو الانسان سلوكه إلى الجبر والقدر، وهذا يسميه «سارتر» بالإيمان الرديء[2].

وهذا يعني سواء عند «هيدغر» أو «سارتر» أو كل الوجودية، أن معنى الشيء والأمر ليس فيه، بل هو ما نضفيه نحن عليه، فعالمنا الذي نعيش فيه سواء كان محكوماً بإرادة إلهية أم غير محكوم بها، هو في نهاية المطاف عالم لا سببي، لا في نشأته ولا في مصيره، ولا إن كان هناك مجال للسببية والمعنى فهو ما نضفيه نحن على الأشياء والأحداث من معانٍ فقط.

ولأننا نحن صناع السببية والمعنى، علينا يقع دوماً عبء الاختيارات

---

(1) جان بول سارتر، الغثيان، منشورات دار الآداب، بيروت 1964 م.

(2) Fredrick Copleston, A History of Philosophy, Image Books, Volume IX, N.Y 1994, p. 348.

وما يصاحبها من توترات تصيبنا، لأننا لا نستطيع أن نتأكد أبداً من صحة أي خيار نأخذه، لأن الوجود لا يمكنه أن يسير حسب أي عقل إنساني مهما عظم، أو حسب نتائج أعماله، لذلك قال «سارتر»: (إن الوجود قد يكون قابلاً للفهم، لكن هذا لا يعني أنه معقول)[1]، ولماذا هو كذلك؟!

يجيب «سارتر» (لأن الذي يفصلنا عن كل هذا الوجود وإلى الأبد مجرد دخولنا بلا شيئية بسيطة في الموت)[2]، لذلك ترى أن (لكل شخص حقيقته الخاصة التي يتمسك بها ويعرف نفسه بما كشفه من جوانبها)[3]، وهذه هي الذاتية التي يعاملها الآخرون كموضوعية (فكل موضوعية في حياتي لا علاقة لها بي - تفر مني - فهي لا توجد إلا عند الآخرين)[4] لذلك تختلف تقييمات الناس لي، وهم يعاملونني بناء على اختلافات هذه التقييمات، فالآخرون هم جحيم الفرد.

رابعاً: وجودية «سارتر» *«Jean Paul Sartre»* (1905 - 1980 م)

إن تداخل الذاتية بالواقع، والمعقولية باللامعقول، يجعل من الصعب تعريف ما الحقيقة؟!

خاصة وأن هناك نوعاً من الاقتحام لا مجرد التداخل بين الذاتية والوجود. فالعالم المحيط بك في كل لحظة يرفض وجودك. يرفض صياغتك للأشياء على النحو الذي تريد، فتقاومك المادة، ويقاومك المجتمع، وتقاومك الأمراض والأخطار بينما أنت تقتحمها... الخ لذلك قال «سارتر»: (إنني أعيش في عالم يرفض وجودي)[5] فالوجود ليس تأييساً عن ليس، يظهر ماهية ثابتة بعرض، لا يلبث أن يعود إلى ماهيته خالداً مع كل حق وخير جمال. فهو السبب الموصل إلى الخير المطلق، أو إلى الشر المطلق، فإذا تم تحصيل كمال النفس الإنسانية بالحكمة والفلسفة فعلاً

---

(1) Sartre, Truth and Existence, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 16.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Ibid., p. 57.

(4) Ibid., p. 75.

(5) Jean-Paul Sartre, Truth and Existence, op., cit., p. XXXII.

تصبح مهيأة للسعادة الأخروية[1]. وبالتالي تصبح كل معاناة الوجود من أجل ذلك مبررة، حين تخلد الماهية مع المطلق!! بعالم الحق والحقيقة!!

الوجود ليس كذلك عند «سارتر»، فهو حين كتب كتاب «الحقيقة والوجود»[2]، كان قد بدأ بوضع أسس أنطولوجيته الفكرية التي أوضحها في كتابه «الوجود والعدم»[3] بعد ذلك، أو «الوجود واللاشيء» كترجمة أفضل للمعنى. فاللاشيء عنده يقابل الوجود. لا العدم كوجود بالقوة يقابل الوجود بالفعل كما عند «ابن سينا».

وفي كلا هذين العملين قرر: (أن الوجود قابل لأن يعرف، لكن هذا لا يعني أنه معقولٌ)[4]. فكل الفلاسفة الذين تحدثوا عن الجبر والحرية للإرادة... لم يحددوا أساس ما تتضمنه فكرة الفعل «Action». فأنت بمجرد أن تقوم بفعل «ما» يعني أنك تعيد تعديل[5]، جزء من الوجود.

وهذا طبعاً يعني اقتحاماً يستدعي مقاومة، لن نعرف كل نتائجها، ولكن الشيء المؤكد فيها، عند «سارتر»، هو أن هذا النوع من المواجهة، بين التواجد الذي يمثله كل التاريخ البشري، وبين الوجود، مرعب[6].

ولأن الوجود من حيث المبدأ قائم على المعرفة، أو على عقل، وهو ليس معقولاً. تظهر الحقيقة فيه بكل مشروع تعديلي فيه فعل، أي بكل مشروع حرية. فالحقيقة ليست مخفية إلا على مجتمع لا يريد أن يعدل من تقاليده الفكرية[7]. ومثل هذا المجتمع لأنه «لا يفعل» لا تظهر له حقائق جديدة.

---

(1) ابن سينا، الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، «الإلهيات» (1)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1960 م، ص 17 المقالة الأولى.

(2) Truth and Existence, op. cit.

(3) Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, Washington Square Press, N.Y. 1966.

(4) Truth and Existence, op. cit., p. 16.

(5) Being and Nothingness, op. cit., p. 559.

(6) Truth and Existence, op. cit., p. XXXII.

(7) Ibid., p. 19.

ولأن طبيعة الحقيقة إيجابية وفعلية، بها فعل، فالخطأ والجهل سلبيان فهما لا وجود.

هكذا يتداخل اللاوجود بسلبه، وبعدم فعله في الحقيقة على ثلاثة محاور:

1 ـ كقوة تهد الوجود.

2 ـ كشيء لذاته For-itself يحد الوجود بالعدم.

3 ـ كمانع للشيء بذاته، من أن يصبح شيئاً لذاته[1].

فالمخفي وهو الأعظم في هذا الوجود، ويحيط به اللاوجود، من كل جانب. لذلك حين (أقرر أن أقوم بعمل، يعني أخاطر، وبهذا تصبح كل حقيقة مخاطرة)[2]. فاللاوجود الذي يفصلنا عن كل شيء، بكل لحظة تأتي ذاتيتي لتقاومه.

لذلك لا نتدخل في كل أمر، بل كثيراً ما نرفض أن نرى الحقيقة، كأن نرفض رؤية جثة عزيز علينا وقد مات. مما يعني أن عندنا إرادة لتجاهل الحقيقة لا البحث عنها دائماً، وهذه الإرادة قد تتحول إلى الرغبة والإرادة بإنكار الحقيقة، والتنكر لها.

مما يعني أن ذاتنا أهم مما تريد أن تعرف، وأن وجودنا لا يعني إلا ما نفعل؟! لذلك أنكر «سارتر» وجود أي جوهر أو ماهية خلف هذا الوجود لإيضاحه[3]، فالوجود قبل أي ماهية لأنه هو بفعله يحدد ما هو عليه ـ ماهيته ـ أي وجود كان.

الجهل أهم من الحقيقة لأنه (يقلل من مسؤوليتي أمام العالم)[4]، فالجهل كرفض للمسؤولية المترتبة عن معرفة أي حقيقة، لأن ما لا نعرفه لا يوجد، فالجهل تقليص لمساحة الوجود أمامنا، وهذا ما تستعمله كل

(1) Ibid., p. 20.

(2) Ibid., p. 24.

(3) Ibid., p. 44.

(4) Ibid., p. 52.

«براءة» حتى لا تضطر إلى الاقتحام وبالتالي لا تتعرض للرفض من الوجود.

لذلك يقول «سارتر»: (إن أي اختراق للوجود يؤدي إلى معاقبة فاعله)[1]، فإن تصنع حقائق - تكشفها - يعني أن تضيف أبعاداً جديدة لوجودك، وهذا هو الجانب الذاتي الهام إزاء كل موضوعية.

فالجهل ضروري؟!؟!

لأن ما أراه من الوجود سيكون معياراً تقاس به ذاتيتي من الآخرين، وهكذا يفرضون علي نتاج فعلي[2]، ولا يقبلون أن أقترح شيئاً عملياً، لذلك يقول «سارتر»: (إن النتيجة من أي عمل توجد عبر غاياته ولأجل غاياته، فلا علاقة ممكنة للعالم مع بعضه إلا من خلال ما تقترحه الغايات)[3] هكذا يكون وجودي دائماً من أجل الآخرين، ومن هنا تهرب حتى الذاتية مني كما أن: (حقيقة كل جماعة توجد من أجل جماعة أخرى)[4].

فتماماً كما قرر «سارتر» إمكان معرفة الوجود بوجوديته هذه، من خلال اعتبار الآخرين والموجودات - الكينونات الأخرى - جحيم الفرد، قرر أن هذا الوجود القابل لأن يعرف على حقيقته، لا معنى له، فهو غير معقول لأنه ينتهي بعد هذا المخاض كله باللاشيء.

لذلك ليس غريباً على من لا يريد أن يجهل الحقيقة، ويبحث عنها أن يكون في حال ترقب دائم «Dread» يؤدي به إلى الغثيان. وإن كان «سارتر» لم يستعمل عبارة ترقب «الهدغرية» واستعمل عبارة «غثيان».

الكينونة بمعنى أن نكون في هذا الوجود، (عملية إسقاط في اللاشيء)[5]، كما قرر «هيدغر»، فالوجود ما ورائي، (يقف ما وراء

---

(1) Ibid., p. 56.

(2) Ibid., p. 69.

(3) Ibid., p. 70.

(4) Ibid., p. 76.

(5) Martin Heidegger, Existence and Being, Regery/ Gateway Inc. South Bend, Indiana 1979, p. 339.

الكليات. وهذه الماورائية في الوجود هي التي ندعوها التعالي «Transcendence»[1]، لذلك نحن بمواجهة دائمة بين المتعالي واللاشيء.

والوجودية «الهدغرية» شأنها شأن «السارترية» بهذا المعنى، لا تبحث في المتعاليات، ولا يهمها الشيء بذاته «الكانتي»، بل تريد أن ترى الظواهر كما هي معطاة لكل فرد، فهوسرل «Edmund Husserl» منذ أن قرر أن باستطاعة الفلسفة أن تقوم على أسس ظاهرياتية قوية بالعمل فقط على تحليل الظواهر، لا البحث فيما وراءها، أكد أن الوعي الإنساني هو الحقيقة الوحيدة التي بها نطلع على الوجود[2].

لذلك وبتحليل هذا الوعي، وصل هيدغر إلى مفهوم الترقب هذا «Dread» الذي دفع به «سارتر» إلى «الغثيان»[3]، ويرى «ولسن» أن التجارب التي وصفت في «الغثيان» كانت تجربة سارتر من تأثير المخدر[4]؟!

ما يعني أن «سارتر» أراد أن يجرب وعي الوجود، من خلال تبدل وعيه بالمخدر.

وهكذا فإن الوعي حين يقتحم الوجود لا يتحرك بالترقب لأخطار هذا الاقتحام فقط، بل يقع بالغثيان والقرف، ولأن الحقيقة مخاطرة مثل هذا الاقتحام، فهي ليست مطلوبة دوماً خوفاً من كل نتاج فعل نقوم به.

ولأن كل فعل يسوق حتماً إلى الحرية، فالإنسان حر جبراً، لأنه يعدل بكل فعل يقوم به هذا الوجود (وهذا ما أسميه الجبرية في الحرية)[5]،

---

(1) Ibid.

(2) Encyclopedia International, op. cit., Contemporary philosophy, p. 295.

(3) جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت 1964.

(4) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، ترجمة يوسف شرور، منشورات دار الآداب، بيروت 1981 م، ص 245.

(5) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1983 ، ص 54.

ليس الوعي إذاً هو الوجود، ولا الماهية، بل الوجود هو الفعل، فما لا يفعله الإنسان ليس له أدنى قيمة وجودية[1].

وبعبارة موجزة:

إن الوجودية عبارة عن عود إلى الإكتفاء بدراسة الظواهر فقط، من منطلق ذاتي، تدرس فيه الذات بما تتمظهر به من وعي.

لكن تبدل أحوال الوعي بين اليقظة والحلم وتحت تأثير المخدرات، دفع بالوجودية إلى سريالية مثل هذا التتبع بالحلم، وتحت تأثير المخدر، فإذا كان في «الغثيان» شيء أكثر من الترقب، أو الضعف المرضي، فهو حتماً ترقب تحت تأثير العقّارات؟!

وهذا لا يعني أن الوجودية لم تخصب الفكر الفلسفي المعاصر، بمناظيرها المختلفة في رؤية الوجود من زوايا مختلفة، كرؤية «جاسبر» للمواقف النهائية و«هيدغر» للترقب، و«سارتر» للغثيان... و«كامو» للشر ... إلخ.

ولكنه يعني أن الوجودية لم تلغ، باكتفائها بأخذ الاعتبار للظواهر فقط، السؤال القديم قدم «ابن سينا» بل و«أرسطو» نفسه، أن الظواهر حتماً محمولة على مقومات، لو صار للحلم الإنساني وصول إليها، لصاغت ذاتياتنا الوجودية بفعل إرادتها، لا بفعل إرادة الأشياء عبر قوانينها؟!

ثنائية الذاتية والموضوعية حين تضمنهما بوعي حقيقي للظواهر ونومنها أيضاً، تصبح القاعدة الأساسية لرسوخ وجود الإنسان في محدوديته هذه إلى الأبد.

هل يطلب الإنسان أن يظل إلى الأبد في هذا الوجود المحدود، حتى ولو قدر على التغلب على «نومنه»؟!

مثل هذا النصر لو تحقق للإنسان لصار شأنه شأن أي تحقق لأي فعل آخر، مدعاة إلى ترقب انتصار جديد.

ألم يحدد «ابن سينا» سلفاً غاية الغايات بكل انتصار ميتافيزيائي من

---

(1) المرجع السابق، ص 66.

منطلق أن (هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى)[1]. وهو (علم ما هو مباين من كل الوجوه للطبيعة... ومقصوده الأول، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه)[2]. لماذا؟! لأن (حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود)[3]. فغاية الغايات من هذا العلم أن (الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها إلى أي حال ستصير)[4]. والمدركات العقلية مفارقة من الآن وبها صفتا السعادة والشقاء؟! (فالذي كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم)[5].

لكن الذاتية الوجودية مع «سارتر» وجدت بالكمال العدم، وبكل وجود خارج الذات «الغير» الجحيم. لذلك أحرقت جثة «سارتر» في مونبارناس فور موته بأبريل (نيسان) 15/ 1980 م[6]، كي يُسَرِّعَ بهذا الاتجاه، بعد مخاض تجربة وجود فلسفية تدعو إلى قرف «الغثيان».

فهل الوجود خطر ومقرف ومفزع إلى هذا الحد؟! رغم ما فيه من هذه الأمور.

إن تضخيم الأمر لرؤيته شيء!!!

والاعتقاد بأن هذا المضخم هو كل شيء، شيء آخر؟!

وهنا تظهر أهمية الفلسفة الوجودية، واستحالة التعويل عليها وحدها لفهم الوجود، بآن واحد.

وهذا لا يعني أيضاً أن كل الفلسفة الوجودية محكومة بهذه المنظومة من المفاهيم، فميرلوبونتي «Maurice Merleauponty» الذي أسس مع «سارتر» مجلة «الوقت المعاصر»، وكذلك «ألبيركامو» الحائز على جائزة «نوبل» للآداب عام «1957م»، كانوا من اليسار المهتم بإصلاح وتقويم

(1) الشفاء، مرجع سابق، الإلهيات، ص 9.
(2) المرجع السابق، ص 23.
(3) المرجع السابق، ص 31.
(4) المرجع السابق، ص 423.
(5) المرجع السابق، ص 424.
(6) موسوعة الفلاسفة، مرجع سابق، جـ1، ص 564.

الماركسية، وقد انتهوا إلى أن الحقيقة الفلسفية الوحيدة هي خيار الموت أو الحياة، وبذلك شخصوا مفهوم الاستلاب الماركسي بكل أبعاده السلوكية «Alienation»، ليبرروا الفكر والسلوك الذي أخذ ظواهر هيبية «Hippy» بعد ذلك. وهذا هو الذي أبعد الوجودية عن العمق الفلسفي، وجعلها تقليعة - موضة - تمارسها الفتيات المتسكعات في الحي اللاتيني في «باريس»، من منطلق أننا نحن الذين نحدد وجودنا.

إن العالم ليس ما أظنه على هذا النحو أو ذاك، بل هو ما أعيشه حقيقة، هذا ما حاول أن يؤكده «ميرلوبونتي Merleau - Ponty» في كتابه «فينومينولوجية الادراك»، حيث أصر على أن كوننا موجودات فيزيقية أمر ضروري لهويتنا، التي تتمتع بالفرادة دوماً، وبالتالي بمكان مميز في الزمن، لذلك علينا أن لا ننظر إلى الجسد الإنساني كشيء، فهو كيان فيزيقي إضافة إلى أنه ذات، وعلى هذا الأساس راح «ميرلوبونتي» يحلل أغوار الذات في كتابه هذا[1] بشكل فلسفي عميق.

وهكذا نصل إلى نهاية الخمسينات من القرن الماضي والفلسفة الوجودية سيدة الموقف فيه، قبل ظهور التضخم الألسني لأهمية البنيوية اللغوية الذي جعل الفلسفة محصورة في بنية ما نقول، مع «أليستر» و«لاكان» و«فوكولت» و«دريدا»، من جهة أتباع اليسار الماركسي والوجودي، ومن جهة أخرى دعمهم موقف أتباع تجريبية «رسل» متمثلاً «بلدوينغ وتغنستين»، الذي أراد حصر الفلسفة - كل الفلسفة - بين اللغة والمنطق دون أي ما وراء يحملها؟!.

وأثناء هذا الحراك الفلسفي الأوروبي العنيف، والماركسية تلفظ أنفاسها بينه، كان «كارل جاسبر» يرسخ وجوديته المؤمنة بالله، عبر ضرورة فهم جوهر معنى التغير في الانسان.

خامساً : وجودية «كارل جاسبر» 1883 - 1969 م

إن المشكلة برأي «جاسبر» من معاكسة القيم عند «نيتشه»، إلى تقرير

(1) Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, Routledge London 1987.

اللامعقولية ضمن كل شروط القوانين المعقولة في الوجود، هي في فهم معاني التغير في وجوهر الانسان وفكره:

(فكريكغارد ونيتشه ادعيا أنهما قد شاهدا التغير في جوهر كل انسان)[1]. وهو العدم الرابض أمام كل مصير. وإزاء هذا العدم لا يملك الإنسان إلا إرادته، فهي جوهر كل وجود إنساني.

وموقفهما برأي «جاسبر» (يمكنه أن يقود إلى كل تخريبية ممكنة، كما يمكنه أن يصبح إطاراً ضرورياً لفهم الوجود)[2].

وكيف يتم ذلك؟!

بمراعاة شرط الحرية الكاسرة لكل مقولة تسجننا بالمحدودية؟! إنهما التعبير الحي عن الرغبة بالتواصل مع الآخرين لعرض إنطباعاتهما عليهم (مع التحذير بضرورة عدم قراءتهما بشكل أدبي بسيط)[3].

إن «كيركغارد» الكافر حين يجبر نفسه على الإيمان، وهو يتحدث عن مأساة الرسول إبراهيم (ع). لا يستطيع إلا أن يرى الإرادة كما رآها «نيتشه» في الدورة الأزلية لكل الوجود، عمياء موجهة، وتحمل في ثناياها كل أزلية الأمر الإلهي، إفعل أو لا تفعل لأي نبي، دون تبرير؟!

لقد أعلن «كيركغارد»: (أن أحداً لن يستطيع تقليدي... أنا رجل الأزمة... أرنب تجربة إن شئت لشرح مشكلة الوجود)[4].

لذلك أعلنت فلسفتهما الوجودية: أن ما تسميه بالصدفة هو أنت بالضبط[5].

لمثل هذه الأسباب يمكننا أن نلمس لماذا كان تأثيرهما قوياً، في التيارات الفكرية، أكثر منه في الفلسفة المنظمة.

---

(1) Reason and Existenz, op. cit., p. 29.
(2) Ibid., p. 31.
(3) Ibid, p. 34.
(4) Ibid., p. 41.
(5) Ibid., p. 43.

إن البحث بهما فلسفياً كما فعل «جاسبر» هو من أجل رؤية ما يمكن أن يتضمنه هذا النوع من الفكر، وما يمكنه أن يفعل، فتأثيرهما يعود إلى قارئهما حين يحاول الاتصال بهما.

لذلك أعلن «جاسبر» أن قراءتهما تمكن كل إنسان أن يكون كما هو[1]، مع التنبه إلى عدم وجود أي ضمانة تخرج من هذا الفكر أو تستند عليه، لذلك (لا يمكن لأحد أن يعرف أين يتجه الإنسان وفكره)[2].

فليس المهم أن نتواجد ـ نكون ـ ؟!

ولكن كيف؟!

وإذا أمكن؟! فالسؤال: باتجاه أي احتمال، هو السؤال عن إلى أين؟!

البحث في الذاتية الوجودية للإنسان إذاً، هو البحث الهام في كل الوجود عن «جاسبر»، وهذه الوجودية هي التي تبرز لنا حدود المعقولية من اللامعقول في هذا الوجود.

وقد صاغ جاسبر تلك الحدود لمدى المعقولية، من اللامعقولية في هذا الوجود، بكتابه العقل والوجود[3]، ناقلاً تأثير «نيتشه» و«كيركغارد»، من مجرد تأثير بالتيارات الفكرية الإلحادية، أو «البروتستانتية» الإيمانية، إلى حيز أثرهما وتأثيرهما بفلسفة الوجود الإنساني.

فلسفة الوجود الإنساني لا المطلق، هي ما تعنيه وجودية «جاسبر»، من مرتكز كل التيارات الفكرية عند الإنسان؟!

ومن الانطلاق من «نيتشه» و«كيركغارد» يبحث «جاسبر» فلسفة الوجود الإنساني ـ الوجودية إن شئت ـ من ناحية:

ـ شموليتها.

ـ وتواصلها.

---

(1) Ibid., p. 47.

(2) Ibid., p. 48.

(3) Ibid.

ـ وحدود العقلانية فيها.

وضمن هذه الأطر الثلاثة يتكاتف العقل البشري ليعرف معنى وحدود وجود كل فرد من الناس.

لا في كل الوجود كما هو موجود، كما في الأنطولوجيات السابقة التي درسناها، وكان آخرها «كانط».

بل في هذا التواجد بالذات لكل فرد.

بالكينونة.

فحدود العقلانية في الكينونة الإنسانية، هي أن لهذا العالم ولكل المتعاليات فيه «Transcendence»، جذوراً في الوجود، وروابط هذه الجذور، وما يظهرها ـ بمعنى يحققها ـ هو الفكر، يقول جاسبر: (إن الماهيات المتعالية لها قبلية في الوجود، لكنها مخفية)[1]. ويظهرها من الخفاء سلطتها على الأشياء (فللوجود سلطة فوق الوجود المشخص التجريبي ـ هذا أو ذاك ـ وهكذا إلخ)[2]، فالاتصالات الوجودية تنبه إلى أن الماهية المتعالية للأشياء لها سلطة على كل الأشياء بشكل شمولي.

وقد سمى «جاسبر» هذه الشمولية الكلية «Encompassing»، المتصلة بين كل الموجودات، كأساس لكل عقلانية في التفسير، لذلك قال: (إن للفكر أسبقيته... لأنه يخترق كل شيء)[3]، فلا شيء خارج عن العقل الكلي (فلا شيء يمكن أن يظهر بدون فكر)[4]، مما يعني عالمية الفكر.

ولما كان الفكر مرتبطاً بمصيرنا، ومصيرنا مربوط بفكر، فكونية الفكر شمولية كلية، ونحن قادرون على وعي شموليتها هذه.

أين اللامعقولية إذاً؟!

يرى «جاسبر» أن لا معنى لها إلا بمدى (صلتها مع العقل)[5] فكل ما

(1) Ibid., p. 107.
(2) Ibid., p. 108.
(3) Ibid., p. 108.
(4) Ibid., p. 109.
(5) Ibid., p. 110.

لا يتسم بالوضوح، والكلية، والنظام ينتسب إلى (اللامعقولية بذاتها)[1].

فلو كان كل شيء عقلانياً ومعقولاً بمعنى لو كان كل شيء واضحاً وكلياً ومنظماً، ومقونناً، لكان يكفي الكشف على القانون والنظام في الشيء حتى نتيقن منه ومن وجوده، ولما كان هناك أي داعٍ للتفلسف؟!

ومثالنا على ذلك أن محاولة كشفنا عن الماهيات، أدت إلى تقرير خلودها، وبالتالي خلود ماهيتنا؟! فهل نحن متيقنون قطعاً من ذلك؟! وإذا لم نكن متيقنين، فسبب عدم يقيننا، احتمال اللانظام فيما نظمناه من فكر، واللاقانون فيما ظنناه قانوناً، وبالتالي احتمال اللامعقولية في كل ما نريد أن نعقله، وهذا لا يعني أن الوجود غير عقلي وعقلاني، بل يعني أن اللامعقولية هي جزء من عقلانيته أيضاً؟!

وفي هذا أساس الشك بكل يقين؟!

يقول «جاسبر»: (الخطأ الأساسي في الفهم هو افتراض أن مجرد الدخول بالوعي الفكري يجعل الأشياء مفهومة)[2]، بمعنى أن الخطأ بالقول: لأن كل الوجود نتاج تجلي فكر كلي، أو عقل كلي في كل شيء، فالوجود معقول لنا؟!

إن الفلسفة المشرقية، والغربية حتى «كانط» اعتبرت الموضوعية الوجودية، مادة صاغتها «مقولات» الفكر، لذلك طُلِبَ منا التفكير من خلال «المقولات» فقط، ولا فكر يمكنه أن يخرج عنها.

«فالمقولات» تحكم الفكر، والفكر يحكم «المقولات»، وهذا الدور يوجد بكل فكر إنساني عندما يصل إلى قمة حدوده، كالمتمانعات الأربعة التي وقعت بهذا الدور برأي «كانط»، وأدت به إلى البحث عن «النومن» لحل تعارضاتها الدورية المتمانعة.

كذلك قال «جاسبر»: (إن الخطأ ليس فيما تقود إليه نتائج أي بحث فلسفي، بل في افتراضاته التي تشكل مصطلحاً واحداً يقع بالدور حول

(1) Ibid., p. 110.

(2) Ibid., p. 112.

نفسه)[1]. فدائماً أمامنا شيء لا يستطيع الفهم التقاطه، من خلال الكيفية التي يظهر بها الوجود لكل واحد منا على حدة.

ويضرب «جاسبر» على ذلك مثالاً يقول: (إن المادي يفسر العالم الخارجي على أنه من نتاج تفاعلاتنا الدماغية، ولكن الدماغ جزء من العالم الخارجي. مما يعني أن الدماغ من خَلْقِ الدماغ)[2].

هكذا يقع الفكر الإنساني دوماً بالدور، في كل مصطلح واحد يفترضه الإنسان!!!

لذلك لا يمكننا أن نؤكد الوجود فقط من التجربة المعاشة فيه تجريبياً، وفيزيائياً فقط.

وللخلاص من افتراض المصطلح الواحد الذي يوقعنا بالدور المنطقي دوماً، اقترح «جاسبر» مراعاة المعرفة الشمولية الكلية، التي قد تشمل جوانب لا عقلية، سواء غير مفسرة، أو «دورية» غير قابلة للتفسير، كما تشمل العقلانية بكل فهم.

مثال ذلك: ماذا تستطيع العقلانية أن تقدم لنا لتفسير لا معقولية فاجعة مؤلمة؟! هنا يرى «جاسبر» أن حدود العقلانية ليس بالذور الناتج عن واحدية الافتراضات فقط، بل إن حدود العقلانية إزاء الفواجع والموت... وما سماه «بالمواقف النهائية»، هي أساس الدافع نحو التفكير الفلسفي في الوجود، لأجل اختراق لا معقولية هذه الجوانب فيه.

الوجود غير معقول من الإنسان الأول، وكلما حاول عقلنته، بالعلم والفلسفة، زاد انخراطه فيه، وهذا الانخراط هو الوعي.

وحدود الوعي الإنساني هي عند «جاسبر» في «المواقف النهائية»، والتي هي بحد ذاتها، محاولة لاختراق هذه الحدود بالفلسفة التي تدفع إليها، وبالعلم.

إن مشكلة الوعي الإنساني هي مشكلة كل محدود ينهل من مطلق،

(1) Ibid., p. 115.

(2) Ibid., p. 116.

مشكلة عقلنا ومعقوليتنا، مع عقل ومعقولية العقل الكلي؟!

تماماً كمشكلة عرضية كينونتنا هذه المادية، بعرضية كل مادة، مع أزلية الوجود؟!

أين نحن من كل هذا؟!

تلك هي مشكلة الوجودية من الوجود.

إن كل ما نعقله يستند على لا معقولات، وهذا لا يعني إنكار العقل المتجلي في كل شيء، بل يشبه تماماً إسناد الوجود إلى العدم كما فعل «ابن سينا» بشرح القوة والفعل التي ذكرناها سابقاً.

معقوليتنا مع العقل الكلي، مثل تواجدنا ـ ككينونة ـ مع الوجود، هي المشكلة، وهذه المعقولية لا تفهم اللامعقول (إلا حين ندفع العقل إلى أقاصي حدوده)[1]، وفي كل دفع تتوسع حدود هذه المعقولية.

نحن نستدعي من اللامعقول ما نعقل، تماماً كما نستدعي من اللاوجود «كينونتنا».

وربما لذلك قال «جاسبر»: (يبدو أنني لا أستطيع أن أكون وأن أعرف كينونتي في نفس الوقت)[2]، وهذا الاتصال المقطوع بين معرفة الكينونة والشعور بها، هو أساس مشكلة كل وعي وجود، لذلك حين اقترح «جاسبر» الشمولية الفلسفية الضرورية بكل اتصال، حَدَسَ بأن الحقيقة بحد ذاتها صلة واتصال.

لذلك: يظل كل فكر منطقي متصل بالوجود، لا قيمة له إن لم يتصل بكينونة ما، فالقياسات التجريدية اللانهائية لا قيمة لها، لأنها لا تقرر إلا الاحتمالات، التي لا يتحقق من لا نهائيتها إلا احتمال واحد فقط، يجب دراسته كما هو ـ تجريبياً ـ.

لذلك أيضاً لا قيمة للمعرفة المطلقة المثالية وجودياً، لأنها لم توجد

---

(1) Ibid., p. 119.

(2) Ibid., p. 123.

بعد، (فالفلسفة أول ما ظهرت كانت من خلال مشكلات وجود معين)[1]، فخبرة الوجود لا تتم إلا بفعل عقلي متصل Encompassing، ولكن بواقع معطى.

ولذلك أيضاً قرر «جاسبر»: (أن الفلسفة تشير إلى الله ولكنها لا تدعي معرفته)[2] إرادته، أو أي جانب من جوانب سريته، إن الفلسفة تشير فقط إلى اللامعقول، لمحاولة جذبه إلى حيز التواجد المعقول، من كل زوايا خفائه.

فإن قدرت حققت يقيناً وعلماً، وإن لم تقدر تحركت بمنهج «الإغواء» أو فلسفة «الممكن الخطر» كما فعل «نيتشه»، بذاتية فلسفية لا يهمها رؤية أو عدم رؤية أي عقلانية؟!؟!

آن ذاك لا تعود الفلسفة بحثاً عن الحقيقة، بل محاولة تدمير لها، من خلال إرادة ليس لديها أمل بأي وصول، لذلك ومن اليأس من سلوك درب الحقيقة، ومن احتمال إمكان أي وصول، وعبر الإرادة؟! تركب الفلسفة «الممكن الخطر» لا للمعرفة، بل للإغواء.

وبعبارة أخرى: ما دام المصير غير واضح أو ممكن الرؤية، فأنا سيد هذه اللحظة القادر على كل إغواء وتدمير فيها.

إرادة القوة هي: في أن تفعل حين تكون قادراً، لا أن تتأمل؟!! (التأمل والفهم الحقيقي لبشاعة الحقيقة، هو الذي يغلب أي دافع للعمل... من أجل البحث عن إله أو خلود ما ورائي مرفوض)[3].

لكن الأمل الذي يقف في صلب كل تأمل، والذي أوصل «نيتشه» إلى قطع كل رجاء من الحقيقة، رغم كل بشاعتها أحياناً؟! هو نفسه الذي أوصل إلى تأمل الجمال والقبح في كل الأشياء للخروج بمعيار «إستاطيقي» معقول، أو الشر والخير، للخروج بمعيار أخلاقي معقول أيضاً، أو الألم واللذة للخروج بمعيار معرفي فلسفي مطلق... الخ.

---

(1) Ibid., p. 143.

(2) Ibid., p. 147.

(3) Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, op. cit., pp. 39 - 40.

هكذا تقف معقولية الأمل وراء كل تأمل، حتى ولو كان تأملاً يهدف إلى قطع كل الآمال بالحقيقة، وبالتالي بمعقولية هذا الوجود؟!

ولأن الأمل جزء من الإرادة الإنسانية، لا من العقل أو المعقولية، فالتأمل فعل عقلي يخدمه فقط.

هكذا يخدم العقل الإرادة، وتخدم المعقولية الرغبة، والرغبة وحدها في فهم المصير؟!

فإذا قنعت إرادتنا بحرماننا من المعقولية؟! كيف يصبح الوجود أمامنا وفينا؟!

يكفي أن ننظر لفلسفة «سارتر» حتى نتبين هذا الأمر، بكل وضوح قرفه؟!

سادساً : البنيوية *Structuralism*

يدعونا «سارتر» إلى الحزن المقرف، وإلى تحمل تبعات أعمالنا بدون أي توجيه، ويقلب «كامو» الكمال المطلق الديكارتي بالخير، إلى الشر المطلق بالشر اللامعقول، ويحذرنا «جاسبر» من الكافر مدعي الإيمان «كيركغارد» ومن صواعق «نيتشه»، وتلعب الوجودية لعبة القط والفأر مع الماركسية، التي لم يبق لها من موطئ قدم في أوروبا، إلا بين الدوغمائيين الحالمين الذين لم يعانوها كما في أوروبا الشرقية، وينهار الفكر القومي بأسرع من انهيار الفكر الديني في أوروبا، وتنجح الأصولية اليهودية بصهيونيتها في الرسوخ في فلسطين، رغم كل تداعيات النظم الاستعمارية في العالم، وهكذا يمكنها أن تدعي شأن كل ناجح بأنه لو لم يكن الحق معها لما نجحت؟!

فأين الحقيقة؟!

لا بمعناها الفلسفي المطلق القديم، بل بالمعنى الذي صاغها به جاك لاكان «Jacques Lacan» وهو: (كيف يمكننا أن نكون على ثقة بأننا لا ندجل في كل ما نقوله؟)[1]؟!

(1) Lacan, The four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, W. Norton and company, N.Y. 1986, p. 21.

بهذا السؤال حدد لنا مشكلة الفلسفة المحورية المعاصرة مع نهاية القرن العشرين، التي لم تجد الفلسفات المختلفة لها إلا مزيداً من اللغط بدل الحل الشافي.

وعلى خطا المنهج التجريبي العقلي إذا صح التعبير علينا أن نظل نحاول مع نظرية المعرفة، مشكلة الفلسفة الرئيسية في الغرب. «البنيوية» إذاً هي آخر طرح لحل مشكلة نظرية المعرفة، طرحٌ ظل يحمل للأسف روح التنصل الوجودية في كل عمق سلبيتها، وأقول: عمق سلبيتها بمعنى أنها وصلت بالسلبية إلى أبعد مدى ممكن لها، فإذا نقلنا هذه السلبية إلى الشك بكل مكتوب أو منطوق، من خلال التسليم «النيتشوي» بأن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا ويهدف منه تحقيق إرادته في القوة والسيطرة، وجدنا أن كل عمل كتابي يهدف إلى إخضاع قارئه.

فإذا كان كل شيء في الوجود جزءاً من بنيةٍ ما فيه، حتى اللاشعور الفرويدي له بنية تحكمه، فإذا فككناه كما كان يفعل فرويد بتحليله «Deconstruct»، وكما اقترح «لاكان» سنفهمه بطريقة أفضل، فحين فهم «فرويد» بنية اللاشعور بتفكيكه حل كل ـ بل معظم ـ إشكالات علم النفس[1]؟!؟

هذا هو أساس البنيوية الذي عممه فوكوه «Michel Foucault» «1926 م ـ 1986م» على كل مقال وقول لاستخراج إرادة القوة النيتشوية منه؟!

هؤلا التطبيقيون لنظرية «نيتشه» إذا صح القول من «لويس الشوسر Louis Althusser» إلى «جاك دريدا» الذي راح يفكك العلاقة بين اللغة والفلسفة، لاقوا اهتماماً من كل الجهات المهتمة بالفكر والفلسفة، لخلو الساحة الوجودية لهم بعد موت «جاسبر وسارتر وهيدغر»، وللطلب الدائم من المثقفين والتساؤل عن موقع الفلسفة الآن إزاء كل موقع لمعرفة أخرى.

---

(1) Ibid.

وهذا ما يحصل عادة بعد موت أعلام مشهورين سواء في الدين أو السياسة أو الفلسفة، إذ يظهر السؤال المباشر بعد فراغ أماكنهم: والآن ماذا؟!

وإذا انتقلت البنيوية بتفكيكيتها من التحليل النفسي إلى التحليل النصي، لاقت ما يعينها في أعمال «وتغنستين» الألماني الذي انتحل الجنسية البريطانية، ولكنه ظل يكتب بالألمانية ويفكر باليهودية، التي حدد فيها كل ما رآه من أهداف أعمال «فريج Frege» الرياضية المنطقية الذي سبق لنا ذكره، ودعم ذلك بالتلمذة على يد «رسل» الذي جعله يعجب به.

إن حقلي المعرفة منذ «كانط» قد جعلا الحقيقة قسمين: قسماً لا يوجد لدينا أي مفاهيم حوله ـ الشيء بذاته ـ، وقسماً ظاهرياتياً يخضع لخبراتنا، وهذا الأخير يمكننا أن نعبر عنه باللغة ـ وبالسيمياء الرمزية ـ.

فاللامعقولية حسب «وتغنستين» هي: في كل محاولة عبور بين هذين القسمين من أقسام الحقيقة، بأي مستوى من مستويات المعرفة، لذلك يجب أن نؤسس ما نستطيع التعامل معه في الواقع، أي قسم الحقيقة الظاهرة لا على المعرفة فقط، بل على المنطق أيضاً.

لأن مثل هذه الأسس المنطقية تمكننا من وصف الواقع بلغة محكمة، وهنا طرح «وتغنستين» مشكلة الصلة بين اللغة والواقع، على حلقة «ڤينا» التي سبق لنا الإشارة إلى تأثرها «برسل»، على شكل صياغات جديدة للبرنامج الكانتي الشوبنهوري معاً، من منطلق أن اللغة اصطلاحية تتعلق بالتصوير، وهنا محدوديتها، وقد عبر عن هذه الآراء بكتابه «Tractatus» أو «النبذة في منطق الفلسفة»، الذي قدمه له رسل[1]، وهو كتاب صغير من «75 صفحة» يتحدث فيه عن محدودية كل لغة، ونظريته التي صاغها بعد ذلك في كيفية المعنى باللغة من خلال صور الأشياء «Picture Meaning»، أو المعنى بالصورة، والتي استفاد منها كل المحللين اللغويين والتفكيكيين البنيويين، وهي تعني أن معنى الكلمة ليس فيها بل في كيفية استخدامها

---

(1) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, With an Introduction by Bertrand Russsell, F.R.S., Kegan Paul, Trench, Trubner and co, L.T.D., London 1922.

لغوياً ضمن سياق الجمل، كما تعني أن صورتها لا تطابق الواقع بل تختزله، تماماً كالصورة الزيتية التي تختلف عن المنظر الطبيعي الذي يصوره الفنان، لكنها تشارك هذا المنظر بصيغ منطقية واحدة، فإذا كانت السماء زرقاء فهي كذلك زرقاء في اللوحة، وإذا كان هناك شجرة تحاول اللوحة محاكاتها، مما يعني أن في الإثنين منطقاً واحداً.

وعلى المنوال نفسه يمكن للكلمات أن تعبر عن الواقع إذا هي التزمت بالمنطق الذي يحكم الاثنين.

فمدى الدقة في التعبير عن الواقع تتعلق بمدى المنطق ـ دقة المنطق ـ في جُملنا، وتعمد الابتعاد عن المنطق بالمجازات والتوريات بهذا المعنى هو النص المشكوك فيه، الذي يريد منه صاحبه هدفاً ما، يمكنه أن يكون إرادة قوة وسيطرة على الآخرين، بقدر ما يمكنه أن يكون تدجيلاً لتدجين الآخر حسب «لاكان».

و«وتغنستين» يقرر أنه محال وجود لغة شخصية للانسان، لأن اللغة أداة يطورها المجتمع، لكي تستخدم لأهداف لا حصر لها في التعبير إما عن الواقع أو عن رغبات قائليها، وكل مفهوم فيها هو تعبير عن جُمَّاع هذه الاستعمالات.

وبعبارة أخرى تستقي الكلمات معانيها من مستعمليها، لذلك لكي تفهم ما يقوله شخص ما، عليك أن تعرف قصده في كل صيغ الواقع والوجود، فهناك لغة لكل علم وفلسفة، خذ مثلاً كلمة «برهان» تجدها تعني خلاف ما تعنيه منطقياً في استعمالها العسكري عن استعمالها السياسي عن استعمالها في الرياضيات، كذلك كلمة «حق» في معناها الحقوقي ومعناها الديني ومعناها الرياضي؟!

إلى درجة أن هناك مصطلحات ومفاهيم أساسية في كل علم من العلوم وفي كل معرفة من المعارف، لا معنى لها في أخرى، مثل كلمة إلحاد في الدين التي لا تعني شيئاً في الرياضيات، لذلك يمكن الحديث عن غوامض الأمور في سوء استعمال التعابير عنها، فالذين لم يكونوا قادرين على التعبيرات الكهربية كانوا يظنون أن ظاهرة المغناطيس غامضة؟!

وبقول آخر: إن لكل بنية فكرية واقعية ـ أي عقلانية قابلة للتجريب ـ مصطلحاتها، وما الغموض إلا في العجز عن فهم هذه المصطلحات؟!

لذلك كان التحديد مطلباً أساسياً في كل فلسفة منذ بداية التفلسف، ومهمة الفلاسفة اليوم هي إضافة إلى تحديد المصطلحات تقويمها في سياقها المستعملة فيه، وذلك بتحليل وحتى بتفكيك المفاهيم في سياقات استعمالاتها.

هكذا ظهرت «الفلسفة التحليلية» مواكبة للفلسفة البنيوية التفكيكية[1] وحتى الوجودية، وسارت هذه الفلسفات الثلاث مواكبة لبعضها جاعلة من اللغة همها الأساسي.

وحاولت الفلسفة التحليلية كزميلاتها أن تنقل تكنيكها إلى الأدب والفن والسياسة، من منطلق أن الكلمات تأخذ معناها من الواقع الذي تستعمل فيه، فالكلام ضرب من السلوك، وكل عبارة نصرح بها تمثل الفعل الذي نحاول وصفه، فإذا قلت مثلاً لشخص ما أشكرك أو أهنئك، فهذا يعني أنك تصف أعمالاً قام بها، أما إذا قلت أريد إيقاف هذا الأمر، فهذا يتوقف على ما تعنيه بكلمة إيقاف هل تعني توقيفه أم إلغاءه أو تقويمه. . . الخ حسب سياق استعمالها الذي قد يكون قاتلاً أثناء الحروب مضحكاً أثناء السلم، فكل سوء استعمال للغة، أساس الغموض والجهل والخطأ في هذه الكينونة.

وسوء استعمال اللغة قد يكون مقصوداً، آن ذاك تؤوله التفكيكية إلى إرادة القوة والسيطرة، وخاصة في كل قول خطابي أدبي أ وديني أو سياسي للسيطرة على الأتباع.

أما إذا كان سوء استخدام اللغة غير مقصود، فأخطاؤه حتماً هي الغموض والجهل؟!

هكذا كانت الكلمة الفلسفية الأخيرة في نهاية القرن الماضي، تدور

---

(1) كلود ليفي ستروس، البنيوية الأنثروبولوجية، مركز الانماء القومي بيروت 1990 م.

حول المنظومات ـ البنى ـ اللغوية والألسنية، مما اختزل الفلسفة إلى مجرد ألسنية(*)، ليعود المنطق إلى أحضان قواعد اللغة، حيث انتقد النحاةُ العربُ المنطق كما سبق وأشرنا بأنه مجرد علم قواعد اللغة الاغريقية؟!

وهذا ما يعتبره المختصون بالفلسفة فضيحة وخاصة منذ أن أعطت جامعة «كامبريدج» عام 1992 م «جاك دريدا Jacques Derrida» الدكتوراه الفخرية في الفلسفة، ولا زال الصراع مستمراً بين عودة الفلسفة إلى صراع السفسطات اللغوية، وبين تقدمها في مواكبة البحث في مصير الانسان بعقل نظري، يملؤه اليوم وفي كل لحظة العقل العملي التجريبي بجديد المكتشفات المذهلة، التي بإمكانها أن تبين لنا مضامين الخطأ في عقلنا النظري فنقوي هذا العقل، ونقومه بشكل يمكننا دوماً من مزيد من التنوير به والاعتماد عليه.

إن الفلسفة اليوم شأنها شأن الأمس، هي في أساسها رد فعل على تحدي الوجود لنا، سواء بضمّنا تحت جنح هذا التواجد ـ الكينونة ـ أو بإبراز غموض ثوابته لمتغيرات كينونتنا، وصفة رد الفعل هذه قد لازمت صلة الفيلسوف بحوامل الفيزياء أي الميتافيزياء، التي هي جزء منه، كما لازمت علاقة العقلين العملي والنظري مع بعضهما، بقدر ما لازمت علاقة الفلاسفة بحد ذواتهم مع بعض، إلى درجة يمكن معها القول: إن الفلسفة المعاصرة هي رد فعل على طروحات «كانط»، وآخرها الفلسفات الوجودية كرد فعل على طروحات «نيتشه»، فإذا أردنا أن نعرف مصير الفلسفة بعد ذلك. علينا أن نتابع ردود فعل العقل النظري على التطور، والتغير السريع بالعلم وبالمعلوماتية اليوم، في مواجهة التحدي الكبير الذي يسوق العقل التجريبي الناس إليه نحو مصير مجهول.

الفلسفة القادمة حتماً ستكون فلسفة المصير، لذلك فإن الكلمة الصائبة، أو الكلمة الأخيرة لم تُقَل بعد في الفلسفة، لأننا رغم كل

(*) هذا لا يعني نسيان أن التحولية المعرفية لم تكن تبني اتجاهاً معرفياً جدياً خارج هذا اللغو، لكنه لم يشتهر شهرة البنيوية والتفكيكية السهلة في فهمها وصلاتها مع الوجودية كتقليعة ليس إلا.

الادعاءات البيئية والتحذيرات العلمية، لم نواجه مشكلة المصير في حديتها بعد، فنحن لم نتعرض لمواقف نهائية تحتم رداً فلسفياً سريعاً بعد، رغم أننا نعرف جميعاً أننا متجهون في هذا الاتجاه بيئياً وتكنولوجياً وإنسانياً، فهل على الإنسانية أن تواجه الموت مواجهة كل فرد له، حتماً مقضياً بسبب طبيعة العقل الإنساني، التي هي جزء من طبيعة كونية، الموت أساسي في كل قوانينها؟!

إذا كان الأمر كذلك، وبمعرفة ذلك، هل يمكن للفلسفة أن تخدم مطلب البقاء الذي جهد للتنصل منها دوماً، وإن هي فعلت هل ستعمل كفاعلية ميتافيزيائية ضد قوانين الفيزياء، أو توجهها على الأقل كي لا تبطش بنوعنا الهامشي بالنسبة لها وللتطور في ملحمة المصير الحي على سطح هذا الكوكب، أو حتى على سطح كواكب أخرى عبر هذا الكون الذي نتطلع إلى الانتشار فيه، مسايرة لقوانين طبيعتنا بأقصى قدر من الانتشار لكل حي، وحتى لو تمكنا من الانتشار هناك في مكان ما آخر في الكون، هل سنحمل معنا إليه أخطاءنا ودوغمائياتنا، وفلسفاتنا العقائدية وعقائدنا المبتورة؟!

كيف يمكننا أن نحرر الإنسان من أخطائه، قبل أن نحرره من قيد الأرض التي أفسدها، ليذهب إلى عوالم هي بغنى عن فساده فيها؟!

هذه بعض طروحات وأسئلة فلسفة المصير، التي لن تكون إسم مدرسة فلسفية جديدة، بل اتجاهاً فلسفياً سيفرض نفسه على كل فكر قادم لا محالة، مع كل فكر يراعي لعبة التحول لا التطور في أساس أسس المعرفة الأبستيمولوجية أي العلم الحديث، منذ دمر «أنشتين» أسس منظومات «نيوتن» التي لا زلنا نبني التقنية عليها فنلوث وندمر؟!



الباب الحادي عشر

تراكمات أخطاء العقلانيات

أولاً : مثاليات خاطئة.

أ ـ جوهان غوتليب فخته:

لا يختار الإنسان إلا الفلسفة التي تنسجم مع طبيعة تفكيره، وإذا كان هذا صحيحاً فإنه يعني أن الفكر هو قبل كل شيء عند الانسان، لكن هل هذا بالضرورة يعني أيضاً، أن كل معرفة امبيريقية تجريبية هي عقلية، أم أن لها من العقلية اسمها فقط؟؟

يحلو «الفخته» أن يجيب بتطرف، أن: كل معرفة حتى المعرفة التجريبية عقلية فقط، أي تنسجم مع عقل الإنسان لا مع الواقع بمعزل عن هذا العقل؟!

ويكفي أن نعرف أن العالم الإمبيريقي هو من اختراعات العالم العقلي، ويمكن استنتاجه من القوانين التي تحكم الأشياء، كما أن الكون مخلوق من «نومن» واحد هو ما نحمله في أنفسنا، ولأن لنا معرفة مباشرة بأنفسنا، لا كموضوعات بل ككائن أخلاقي، فنحن أحرار نتحمل كل مسؤولية على عاتقنا، لذلك أصبح (يؤمن إيماناً جازماً بإمكان الحرية)[1]

---

(1) عبد الرحمن بدوي، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 م، ص 5.

دون أن يميز بين الشعور بالحرية المطلقة في الإنسان ميتافيزيائياً، وجبر الواقع في الاختيار.

وقد جاء هذا التطرف في الأصل العقلاني وحده لكل شيء، وبالحرية المطلقة حتى فوق كل قانون، عكس الفكر «الكانتي» الذي أكد أنه لا يمكن استخراج القوانين العلمية من الملاحظات التجريبية وحدها، ولا يمكن بالتالي استخراج التجريبية الامبيريقية من القانون وحده.

وأساس مخالفة «فخته» «لكانط» هو أن «فخته»، شأنه شأن «وتغنستين» مع «رسل» ذيل من ذيول الامبراطور المتمردة على معاطفه، ولئن استطاع «وتغنستين» دفع «رسل» إلى كتابه مقدمة كتابه «النبذة Tractatus»، الذي أراده منعطفاً لتحويل لا الفلسفة التجريبية، بل كل الفلسفة إلى لعبة التحليل اللغوي، فإن «فخته» لم يستطع دفع «كانط» للموافقة على كتابه «محاولة لنقد كل وحي»، (فخيل إلى الناس ـ وقد ظهر هذا الكتاب دون اسم مؤلف له ـ أن مؤلفه لا يمكن أن يكون سوى «كانط» نفسه . . . مما اضطر «كانط» لأن يصدر تصريحاً رسمياً يعلن فيه أنه ليس مسؤولاً عن هذا الكتاب)[1]، وحين أعلن «كانط» أن مؤلفه «فخته»، ذاعت شهرة هذا الأخير[2]، فظل يعلن أن (مذهبي ليس شيئاً آخر غير مذهب كانط)[3].

والواقع أن مذهب «فخته» هو محاولة (لإعادة الميتافيزياء التي سعى «كانط» طوال حياته لهدمها)[4]. فقد صرح «كانط» مراراً أن (كل اعتقاد يتطلب العقل والتجريب)[5]، وحتى المنطق يمكنه أن يقسم إلى نظري وعملي، وما المنطق العملي سوى تطبيق لقواعد المنطق على حالة معينة[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 8.

(2) المرجع السابق، ص 8.

(3) المرجع السابق، ص 15.

(4) المرجع السابق، ص 16.

(5) Lectures on Logic, op. cit., p. 199.

(6) Ibid., p. 25.

وبينما يظن «فخته» إمكان أن يبني العالم كله بشكل استنباطي من مبدأ واحد ـ عقل ـ مطلق، ينتهي «كانط» إلى القول باستحالة إمكان مثل هذا البناء، رغم عدم استحالة وجود هذا المبدأ الواحد، الذي لا يكشفه إلا النومن، وفهم المتعاليات.

وإلى اليوم لا زال العلم بحاجة إلى نظرية موحدة واحدة لتفسير الكون، بين نظريتي الكوانتيوم والنسبية، وهو أمر على غاية من الصعوبة حتى لو افترضنا مبدءاً أنثروبياً «Anthropic» لهذا الوجود، يظل الانسان يشعر بأنه لا بد من وجود تفسير أعمق غائب عنا[1].

وكل مبدأ أنثروبي «Anthropic» هو مبدأ إنساني عقلاني بحت، وغير قابل للتجريب، سواء كان عقلاً كلياً «الوغوس» أو نظاماً كلياً «نوس» أو ألوهياً، وهذا لا يعني أنه خاطئ ولكن يعني حسب «كانط» غير خاضع للعقل العملي، وبالتالي غير مفهوم.

ولا حل لهذا الإشكال برأيه، كي لا يتحول هذا المبدأ الإنساني إلى اسمية نومينالية «Nominal» إلا بنظريته في النومن «Noumenal» حيث يدخل هذا المبدأ الأول بباب المتعاليات «Transcendental»، وهي متعاليات عن التجربة نحو الشيء بذاته الذي يحكم كل تبدٍ ظاهر وباطن.

وهذا ما لم يفهمه «فخته»، وأصر على تأسيس المعرفة الكلية ابتداء من مبدأ واحد، لكنه لا ديني ولا إلهي، فهو عقلاني مثالي بحت سماه مبدأ العلم[2]، بمعنى مبدأ كل معرفة وهو لا يفسر إلا بنفسه، أي استعار «فخته» كل صفات الله لهذا المبدأ، الذي عاد ونسب له «أناً» إنسانياً مطلقاً ومنطلقاً أخلاقياً، أي على الناس أن يؤمنوا بأنفسهم أولاً ومنها ينطلقون لتفسير كل شيء، ولأن الوجود لا يفسر لماذا يوجد العقل في كل شيء، لذلك كي نفسر الوجود يجب أن ننطلق من العقل لا من الوجود، ولأننا نحمل العقل علينا أن ننطلق من «أنانا» نحن.

أما كل شيء خارج هذه الأنا فهو من تصوراتها، «فاللاأنا» دائماً

---

(1) Stephen Hawking, Balck Holes, op. cit., pp. 52- 53.

(2) شلنج، مرجع سابق، ص 22.

مشروط بالأنا[1]، فحقيقة «اللاأنا» أو الآخر عند «فخته»، حقيقة احتمالية ليس إلا، تنفعل بالأنا لتجعله فاعلاً ومنفعلاً في الوقت ذاته، فكلاهما يناقض الآخر، وهنا نتصور الحقيقة تصوراً باطنياً تظهر به الكلية المطلقة للواقع.

العقل ليس مرآة الأشياء إذاً ولا شيء خارجه ولهذا هو خالد عند «فخته»، لذلك يشعر بقدرته المطلقة هذه، وينبثق عن هذا الشعور، الشعور بالذات الذي كلما قوي لدينا قويت قدرتنا على الادراك.

و«فخته» لم يستعمل عبارة الوعي بمعنى القدرة على إدراك المطلقات، لكننا لو أضفناها لمصطلحاته لاتضح معنى الأخلاق عنده، خارج إطار الأنانية التي ظن أنها هي التي تخلق العالم التجريبي.

هذه هي أسس العقلانية المثالية المسرفة، التي راحت تتراكم مع «شلنج وهيغل» لتشكل طوباوية مثالية مسرفة أيضاً، استدعت ردة الفعل التي سمت نفسها بالمادية تميزاً عنها، لتدفع بالاشتراكية الماركسية إلى حيز التطبيق المؤذي للنظرة اليهودية لباقي البشر كجنتايل «Gentile» يجب أن يتعلموا من «الكيبوتزات» الصهيونية كيفية الحياة الشيوعية الحقة، والتعاون المادي بين الأمم، فيما وضعته طبقة الروس البلاشفة بعد ذلك تحت إسم: «الكولخوزات»، التي سنأتي على ذكرها مع «الماركسية»، أما الآن فيكفي أن ننبه إلى أن أساس شطط المثاليات التي أسقطت المطر الماركسي، كان خطيباً متحمساً للقومية الألمانية لم يفهم «الكانتية» إلا من خلال الأدب هو «جوهان فخته 1762 ـ 1814م» الذي وجه «خطبه إلى الأمة الألمانية» كي يستنهضها ضد «نابليون»، فاستجاب له الألمان كمحاضر وخطيب، ولم يستجب له «كانط» كفيلسوف، ثم أن «شوبنهور» بعد ذلك أطلق عليه وعلى شلنج وهيغل لقب السفسطائيين الثلاثة، وأحياناً كان يسميهم ثرثارين ودجالين[2]، لكثرة ما أعطوا من أهمية للديالكتيك.

ففضائل الديالكتيك التي بدأت الفلسفات تتغنى بها، منذ القرن الثامن

---

(1) المرجع السابق، ص 41.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 196.

عشر مع هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، والتي ظلت تقليعة كل مثقف ـ نصف مثقف ـ حتى ما قبل سقوط الماركسية، في الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية في تسعينات القرن الماضي، هي التي وصفها «نيتشه» بأنها أداة فرض الآراء على الآخرين، والتي لا يمارسها إلا كل سفسطي دجال يحب الثرثرة، كما أشار إلى ذلك «شوبنهور» قبل «نيتشه»، يقول «نيتشه»: (إن الديالكتيك هو السلاح الأخير بيد من ليس لديهم سلاح، وواحدهم يريد أن يفرض حقوقه وآراءه، وإلا لا فائدة لا منه ولا منها ـ من هذه الآراء ـ، لذلك كان اليهود ديالكتيكيين... حتى سقراط كان ديالكتيكياً)[1]، ويمكننا أن نضيف: أن الخطباء بحاجة إلى فن الثرثرة المنظم هذا، لذلك كان «فخته» خطيباً مفوهاً، افتتح لنا باب الخطابات القومية وتحميس الجماهير، والذي لم يتوقف الألمان عن ممارسته إلا بعد أن دمرهم «هتلر»، ولم يعافه الروس إلا بعد أن دمرهم «ستالين»، ولا زال العرب يتمسكون به حتى بعد «عبد الناصر» وحرب الأيام الستة؟!

ب ـ فردريك شلنج

في رده على تلك الأنا المضخمة عند «فخته» اعتبر «شلنج 1775 ـ 1854» أن الإنسان كجزء من الطبيعة لا يمكن اعتبار كل ما ينتجه إلا من نتاجها، فالطبيعة قد وصلت من خلال الإنسان إلى إدراك ذاتها، وهذا الإدراك المنعكس في الإنسان هو الموضوع الأساسي لكل معرفة.

لذلك لا يمكننا الفصل بين المادة والحياة، لأن ما نظنه مادة جامدة غبية بها سياق تطوري واضح، يدفع كل الأشياء لأن تنبثق من بعضها، فالطبيعة هي الحقيقة الكلية وتحولاتها الدائمة تطورية الاتجاه، فهي خلاقة.

وقد كان الانسان بحد ذاته آخر ما أبدعت، ولأنها كذلك أعطته صفتها الإبداعية فهو مبدع أيضاً، وبهذا السياق الإبداعي تدرك الطبيعة ذاتها، قبل أن ندركها نحن.

بهذا جعلت فلسفة «شلنج» في الطبيعة، هدف كل وجود هو الإبداع،

---

(1) Nietzsche, Twilight of the Idols, op. cit., p. 42.

والإبداع الجميل الفني، فالوجود كما رآه «شوبنهور ونيتشه» بعد ذلك يؤكد هذا الرأي بأن لا مبرر للوجود سوى أنه ظاهرة جمالية.

ألم يقل «نيتشه» (أن تجاوب الشعر مع الفلسفة الديالكتيكية شأنه شأن تجاوب الثيولوجيا مع الفلسفة لأحقاب... على ضوئها يجب أن نوضح تأثير «سقراط» حتى يومنا هذا وما سيأتي وراءه بامتداده كالبرق في الغسق، مما قاد دوماً إلى إعادة توليد الفنون بأبعد معانيها الميتافيزيائية العميقة، التي ضمنت بمطلقاتها مطلقات الفن)[1].

هذا التمجيد للفن بدأه «شلنج»، لذلك رحب الأدباء والشعراء أمثال «هولدرن وغوته» بفلسفة الطبيعة هذه، التي أعطت تبريراً أعمق من تبريرات «شوبنهور» للفن، كذلك نجد الشاعر كولردج «Coleridge» البريطاني ينظم الشعر في «شلنج» ويقتبس من أقواله، أما «غوته» فقد فرض «شلنج» كي يُدَرِسُ في جامعة «يينا» عام 1798 م[2]، رغم أنه كان يتلعثم حين يتكلم ويضطر إلى استعمال الفرنسية حين تعوزه الألمانية[3]، فهو لم يكن أديباً ولا فناناً، بل مجرد مطرٍ للفنون في فلسفته، مما دفع بالفنانين إلى دعمه والتقاطر حوله، فصار أميناً لقسم الدراسات الفلسفية في أكاديمية العلوم ومقرباً من ولي العهد[4].

فكان لا بد له من أن يوائم بين أفكاره الطبيعية والفكر الديني فراح يبدل مفهوم الطبيعة بمفهوم الله، لذلك ادعى أن (الله يعرف نفسه حين ينتج نفسه... ويدرك الخليقة بربطها بصورته)[5] والانسان يمتلك العديد من ومضات الملكات من الذات التي أوجدته.

ولأن الجو العام في ألمانيا كان مشحوناً بالآراء الصوفية وحتى السحرية التي أشاعها أمثال «سويدنبرغ» القائلة بأن (الخيال يستطيع أن

(1) The Birth of Tragedy, op. cit., pp. 69- 71.

(2) شلنج، مرجع سابق، ص 151.

(3) المرجع السابق، ص 149.

(4) المرجع السابق، ص 169.

(5) المرجع السابق، ص 171.

يكون رسولاً بين مستويات الوجود المختلفة)[1] بتأثير من «الهرمسية» في التصوف الغربي السحري، كفن لتسجيل القوى الخفية في الطبيعة والانسان، والقائلة: بأنه كما في الأعلى يكون في الأسفل، بتأثير من نظرية «المُثُل» وتفسيرها الأفلوطيني كما سبق ورأينا.

إلى حد أن «امانويل سويدنبرغ» هذا (ذهب إلى أنه قادر على التحدث مع الكائنات في العالم الآخر)[2] وراح ينقل رسائل الناس إلى أمواتهم حيث (السنة والشهر واليوم كلها سوف تختصر هناك)[3]، لأن (الحاضر يولد من الماضي... والحاضر ليس له مركز ثابت ـ لذلك... لا يمكن أن يقال إنه يوجد؟ إضافة إلى أن ـ الماضي والحاضر والمستقبل... يصبح واحداً، بينهم هوية الزمن... كونه واحداً ومتشابهاً)[4]، فلماذا التمييز بين عالم الأحياء اليوم وعالم الأموات بالأمس؟!

مثل هذا المنطق الصوفي أو السحري إن شئت قريب من العقلانية المثالية، لابتعاده عن الواقع التجريبي، فآمن «شلنج» به، وهذا ما دفع «بفخته» إلى مهاجمة فلسفته في الطبيعة[5]، وكذلك استخدامه الخاطئ برأيه لمفهوم «الأنا» عنده، وهذا ما دفع وزير المعارف «البروسي» إلى معارضة اعطائه منصب «هيغل» بعد موته «1831م» في جامعة «برلين» وقال: (ان شلنج من أولئك الفلاسفة الذين يستخدمون النتائج التي وصل إليها الغير أكثر من أن يشيدوا مذهباً بأنفسهم... ومذهب هيغل... وضع نهاية لمذهب شلنج السقيم الدعي)[6].

فما هو مذهب «هيغل» هذا الذي فرض حقوقه وآراءه بالديالكتيك، حتى على وزراء «بروسيا» خدام الدولة التوليتارية التي دعا إليها؟!

---

(1) كولن ولسن، خفايا الحياة، منشورات دار الآداب، بيروت عام؟، ص 288.

(2) .المرجع السابق، ص 177.

(3) لويس مينارد، هرمس المثلث العظمة، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق 1998 م، ص 73.

(4) المرجع السابق، ص 223.

(5) شلنج، مرجع سابق، ص 172.

(6) المرجع السابق، ص 173 ـ 174.

جـ - جورج ولهيلم فردريك هيغل

رأى هذا المبشر اللامسيحي[*] بالمطلق مثل «شلنج» أن الواقع وحدة عضوية متحولة في تطور دائم، هدفه تحقيق المعرفة الذاتية والوعي الذاتي، من منطلق أن هذا الوعي هو الضامن لخلود الذات، طالما أن لا وجود أو تواجد لأي محدود يقول: (أن أساس الأشياء هو الحياة، أما الدين فهو رفع الحياة إلى مستوى الحياة اللانهائية)[1].

وهو شأنه شأن «فخته» لم يكن يعتقد أن العقل قد نشأ عن تطور الحيوانات الشبيهة بالانسان نحو الانسان، بل هو مسبق على الوجود، وهو بحد ذاته يشكل صياغةً للواقع خلال التاريخ، وهذا ما رمز إليه بالعبارة الألمانية «Geist» التي تعني ما بين الروح والعقل، وهذا «البين» في وجوده هو الجوهر المطلق لكل «كينونة» أو تواجد، يقول:

(ان هدفي من هذه المحاضرات حول فلسفة التاريخ الفلسفي هو إيضاح هذه الفكرة وعرضها، لتفسير الظاهرة التاريخية على ضوئها)[2].

وما الواقع برأيه إلا تطورٌ لهذا «البين Geist» نحو وعي الذات وإدراكها ومعرفتها، وإدراك ومعرفة الواحدية في كل شيء وفي المطلق، لذلك عرفت فلسفته بالمثالية المطلقة، التي تشبه نوعاً من وحدة الوجود «Pantheism» التي هي هدف كل الوجود والتاريخ برأيه؟!

هذه «الغيست Geist» التي هي جوهر كل وجود بين الروح والعقل، والتي تتطور من أجل وعي الذات، لا يمكنها الخلاص حتى تفهم القصد من وجودها، أي أنها لا تقدر التحرر من قوانين التغير بكل معناها «الهيراقليطي» ما لم تعِ الذات الكلية في ذاتها، (فالروح الواعية تنبثق من الحس بالمباشرات ـ المحسوسات المباشر ـ إلى إدراك ومعرفة المطلق)[3]،

(*) حصل هيغل على أهلية اللاهوت لكنه لم يمارس مهنة القس، أنظر شلنج، مرجع سابق، ص 79.

(1) المرجع السابق، ص 83.

(2) G.W.Hegel, Introduction to the Lectures on the History of Philosophy, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 23.

(3) G.W. Hegel, Phenomenology of Spirit, Oxford niversity Press, N.Y. 1977, P.VI.

وهي بحاجة إلى كل معاني النفي التي تحدد قوانين التغير من أجل تواجدها وتشكيل مفاهيمها[1].

ولكي يرى الوعي العالم على حقيقته يجب أن ينتقل هذا الوعي من التصوف ـ وحدة الوجود ـ نحو الفلسفة العقلانية، وهذا عكس الاتجاه الشائع بأن الكثير من الفلاسفة انتهوا بالتصوف، وهو دحض للظن بأن هيغل من دعاة وحدة الوجود، إنه فقط مستعمل لها في ديالكتيكه، الذي يقرر فيه أن كل ما هو موجود موجود بسياق ـ كما رأينا مع فخته وشلنج ـ لذلك يعد فهم آلية سياق كل تغير هو أساس فهم التغير، وبذلك يصبح التغير معقولاً ومفهوماً معاً.

والحقيقة كل الحقيقة أنه لاثبات لأي أمر أو موقف، فالتغير حتم مقضي على كل كينونة إلى ما لا نهاية عبر صراعات بين النقائض، ومن حلولها تتشكل صراعات جديدة، من مواقف جديدة، وهذا السياق سياق التغير «Process» وضعه هيغل على شكل: أطروحة وعكس وطباق، وسماه بالديالكتيك.

على أن كل طباق «Synthesis» هو أطروحة «Thesis» يحتاج إلى عكس جديد «Antithesis»، وهكذا يتحرك الواقع حركة اهليليجية نحو المطلق، ويستمر التغير في كل سياقاته، مطوراً مزيداً من التغير دائماً في الواقع، ولهذا لا يبقى في هذه الدنيا شيء على حاله، من مجتمعات وسياسة ودين وأفراد وعلوم وفنون... إلخ. ولهذا أيضاً صارت عبارة ديالكتيك تعني قانون التغير.

وكل فرد حين يجد نفسه في هذا السياق ـ الديالكتيكي ـ أعزلٌ لا قدرة له عليه ولا على توجيهه، لا يستطيع إلا أن يتغلف به، وبذلك يتمثل روح عصره وأصوله، وهذا ما يعنيه «هيغل» بالأصولية.

والأصولية عنده تعني بكل بساطة مدى تمثل الفرد لغلاف التغير الديالكتيكي الذي يغلف عصراً ما، ومدى عكس الفرد لهذا التمثل في عمل

---

(1) Ibid., P. IX.

مبدع، كما فعل «شكسبير» مثلاً في مسرحياته التي عكست أصول فكر عصره، وكما عكس «بيتهوفن» أصول روح عصره الموسيقية وثبتا هذه الروح ضد التغير في الزمان والمكان فأوقفا الديالكتيك، في لحظة شعرية فنية ما، يمكن تكرارها بأي وقت آخر، كذلك فعل العلماء في تاريخ العلوم بشكل أقل خضوعاً للثبات، وفعل الأنبياء في الأديان بأصوليات أثبت، ثبتت على مر الزمان.

هذه هي الطريقة الوحيدة لمقاومة سياق التغير الديالكتيكي، بالعبقرية التي رآها سابقو «هيغل» تحقق خلاصنا بالفن، وتجعل المعرفة ممكنة.

الخلود في إيقاف الديالكتيك بالفن والعبقرية، بقدر السير معه والتحلزن بقوانينه نحو المطلق، وهذا لا ينتبه إليه إلا قلة من دارسي فكر «هيغل»، وفي هذا التناقض بين الإيقاف والتحلزن يعبر «هيغل» عن فلسفة التناقض خير تعبير، كجزء أساسي من كل موقف حياتي عميق برأيه، بينما التناقض كما سبق لنا أن أوضحنا مع «جون ستيوارت مل» من نقائص المنطق وأخطاء كل تعبير منطقي، عفوي أو متعمد، فإذا كان متعمداً فهو سفسطي حتماً، وهذا هو صلب اعتراض «شوبنهور» على هيغل بأنه مغالط.

لذلك رأى «هيغل» ضرورة كتابة المنطق وترسيخه على أسس جديدة، تميز بين منطق المنطق التحليلي «الأرسطوطالي» كما في قواعد «مل»، والمنطق الديالكتيكي الذي استعمله «أفلاطون» وأراد «هيغل» أن يقعده بكتابه الهام بالنسبة لكل الديالكتيكيين كتاب: «المنطق»، يقول هيغل في مقدمة كتابه هذا: (لقد حاولت في فينومينولوجيا الروح أن أوسع حدود الوعي ـ بالمنطق الديالكتيكي ـ لأن الوعي هو الروح حين تحتك بالواقع فتعرف... وهي تقوم على أساسيات أساسها المنطق وحده... الذي يحرر نفسه من الآنية... للحصول على المعرفة بذاتها ونقائها ـ العقلي المطلق ـ)[1].

(1) Hegel, Science of Logic, Humanities Press International INC, U.S.A., N.J., 1996, p. 28.

فالمنطق هو مشروع مكمل «الفينومينولوجيا الروح» به يحاول أن يجيب على الشيء بذاته عند «كانط»، إضافة إلى بناء المنطق الديالكتيكي في مقابل المنطق «الأرسطوطالي» التحليلي، يقول:

(ان الذي يسمى بالشيء بذاته هو تجريد فارغ، ... الروح هي شيء بذاته يعرف ذاته، ... وهي أساساً حالة وعي... ومهمة المنطق إيضاح ذلك)[1]، فعلم المنطق يسري في عقولنا بشكل غريزي ولا شعوري، لذلك يتفوق هذا العلم حتى على الرياضيات[2]، التي هي من إنتاجه.

فإذا نحن أدركنا أسس هذا العلم على حقيقتها الديالكتيكية برأيه، التي (تتضمن أن كل ذاتية تلتقط الحقيقة الموضوعية إذا التقطت أساسياتها)[3]، أي الثوابت وراء متغيراتها، وهذا يعني أن ثابت الديالكتيك يمكنه أن يجيب على كل اشكاليات نظرية المعرفة، لأن الكينونة تتضمن كل الحقيقة الوجودية[4]، وهذه الكينونة ديالكتيكية الطابع، ظاهرياتية لا يوجد فيها أي نومن «كانتي»، وهذا النومن هو مجرد «اللاشيئية»، وهذه اللاشيئية هي بداية الوجود ونهايته (ان مفهوم الله ليس إلا تجريداً للكينونة ـ التواجد ـ بوجود مجرد هو مثل اللاشيء تماماً)[5].

وللاشيء طبيعته التي هي إرسال المحدود فيما وراء «Beyond» ذاته وتواجده، وهكذا (يمكن اختزال المحدود في مقولات الوجود التي يواجهها اللامحدود كآخر)[6]، فإلى أي حد يمكننا أن ندفع بهذه المبادئ هو (السؤال الدقيق لكل فلسفة عن مدى قدرتها على الذهاب بمبادئها)[7] في شرح نظرية المعرفة؟!

---

(1) Ibid., pp 36- 37.

(2) Ibid., p. 39.

(3) Ibid., p.67.

(4) Ibid., p.87.

(5) Ibid., p.113.

(6) Ibid., p.139.

(7) Ibid., p. 160.

على أن ندرك حسب «هيغل» أن أحداً لا يستطيع أن يعرف، أي أن أي نظرية معرفة لا تقوم، إلا إذا وضع الإنسان نفسه فوق وما وراء ما يريد أن يعرف، وهذا هو معنى التعالي عنده «Transcendent»، دون أن يعني أي قائم بذاته أو قبلي، أو أي غائب عن التبدي كما عند «كانط».

هكذا نجد أنه لا يوجد أي شيء واقعي عنده، لا يمكن إثباته عقلياً، والواقع هو مجرد سياق تاريخي - حدثي - للأمور، لا يفهم إلا بما هو كائن، وهذا البعد التاريخي الذي أضافه «هيغل» للفلسفة جعلها لا تستغني عنه في تفسير كثير من الأمور من بعده، وبه تحركت كل فلسفة «دارون» و«ماركس» بعد ذلك.

للتاريخ بعد عقلاني وسياق عقلاني واتجاه يمكن تفسيره بنوع من القصدية، وإلا لما أمكنت كتابة لا تاريخ الوقائع الحربية والسياسية، ولا تاريخ العلوم والمعارف، ولا تاريخ الفلسفة الذي نتصدى له الآن، وهذا البعد العقلاني الذي لفت «هيغل» النظر إليه، يقوم برأيه على قوانين التغير التي يحكمها الديالكتيك، والله الذي يبرز من خلال هذا التاريخ - برأيه -، هو تجريد للتواجد الإنساني - الكينونة - حين نتصور تحقق غاية الديالكتيك وهدفه، في وجود افتراضي عند الألوهة ينتهي فيه الصراع بين النقائض، فيتوقف عمل التغيير في الفصم بين النقائض، وهذا الفصم بين كل حدين متلازمين لفصلهما عن بعضهما سماه «هيغل» بالاغتراب «Alienation»، ويمكننا أن نلاحظه وهو يحدث في كل أوجه الحياة، ويؤدي إلى كل أنواع الشعور الشقي فيها، بدءاً من موت الأحبة فالطلاق فالسفر فالضياع والافتقاد، وقد قصره «ماركس» بعد ذلك على فصل العامل عن علائق الإنتاج وأرباحه فقط.

وبتوقف الصراع بين النقائض يتوقف الشعور الشقي، ويصبح الانسان وعياً يعي ذاته، وكل شيء ويصبح هو ذاته، متضمناً كل حقيقة متقمصاً الألوهة، وهذا ما قصده «هيغل» حين أشار إلى أن الإنسان والله يشتركان بوجود واحد، بدليل أن الناس تضفي على الله كل صفات الكمال التي يستلبها منها الاغتراب، وفي نهاية مطاف الديالكتيك حين يتوقف الصراع أمام الأرواح التي وعت وجودها، تصبح الألوهة والانسان شيئاً واحداً،

وهذا ما أكده «فويرباخ» الذي حضر محاضرات هيغل، وقال باستحالة التوفيق بين هيغل وأي فكرة دينية[1].

ونحن كي نصل إلى «فردوس» نهاية الديالكتيك حيث التطابق بين العقل والمعقول، بين الله والإنسان يجب أن نعيش بدولة تضبط التناقضات الإنسانية، ولا تسمح بإيقاع الناس في حالة الفوضى التي هي تغير غير مدروس النتائج ولا محمود العواقب، وهذا هو أساس تمجيده للدولة البروسية تحت حكم فردريك وليم الثالث، وأساس دفاع الهيغلية اليمينية عن الدولة والوحدة الجرمانية حول محور «بروسيا» التي لم يستغن عنها الألمان، حتى تقاسم الحلفاء ألمانيا بعد الحرب الثانية وأعطوا بروسيا الغربية لحكم بولندا في المحور الشيوعي، وشرق بروسيا لروسيا مباشرة؟!

فكان لجعل هيغل الدولة البروسية جزءاً من الخلاص الديالكتيكي للوعي، كي لا يقع في الفوضى «Chaos»، أثره الذي لا يمحى في الفكر الألماني في عبادة الدولة، الذي استغلته «النازية» أبعد استغلال بعد ذلك، على أساس أن الدولة تجسد النظام «Nous»، كمصطلح يعني منذ الفلسفة قبل السقراطية المعرفة والعلم والنظام، ضد الفوضى والجهل والتخريب، فهي أي الدولة تجسيد لما هو إلهي على سطح الأرض[2].

وهذا يقودنا إلى أثر «هيغل» على المفكرين من بعده بتشكيل كل فلسفة حتى نهاية القرن العشرين، تماماً كالأثر الذي تركه «نيتشه» عليهم.

خذ مثلاً رغبة النازية بتطويب «نيتشه» تجد أنها ما كانت لتكون ممكنة لولا عبادة الدولة التي مهد لها الفكر الهيغلي، وهكذا وبهذا الاعتبار صار تاريخ الفلسفة بعد «هيغل»، مجموعة ردود وسياقات متعاقبة منه وإليه وعليه، فكل فلسفة تلميذه «كيركغارد» التي شكلت جزءاً هاماً من الوجودية، هي فكر معاكس لما قال، وخاصة في التركيز على الفردية مقابل العمومية عند «هيغل»، كذلك استخدم مصطلحات «هيغل» كل من «كارل ماركس»

(1) شلنج، مرجع سابق، ص 88، ومع «فويرباخ» تحاور ماركس في تبنيه لما يعجبه من الفكر الهيغلي.

(2) المرجع السابق، ص 136.

و«فويرباخ» وكل هيغلي من بعده، إضافة إلى مدارس فلسفية أخرى كالبرغماتية والتجريبية والتحليلية الفلسفية التي نتجت عن الوجودية والبنيوية.

وكل فلسفة حاولت إلغاء دور الفرد، وأهميته فقط في ذوبانه في الدولة، سواء كانت قومية أو شيوعية استقت هذه الكلية من فلسفة «هيغل» في الواحدية الشمولية التي تنشدها الروح في تفاعلها مع العقل بشكل كلي «Geist».

كذلك أدخل «هيغل» مفهوم الخلود الفردي في ذهن الحضارة الأوروبية، بصلة الإبداع في إيقاف الديالكتيك فقط، فصار الناس ينشدون خلودهم الشخصي والفردي بكل عمل متفرد، يخدم المجتمع والدولة، ويصل هذا السباق إلى أوجه بكل مفاهيم التنافس التي تشجعها الدول والمجتمعات الغربية بين الأفراد فيها، بأقصى حدودها الممكنة، ولهذا لا تقف الدول هناك بوجه المؤسسات الخاصة التي قد تنافسها أحياناً قوة واقتصاداً، بل تضمها تحت جوانحها، وتجعلها في خدمتها، ويكفي لتأكيد هذا أن ننتبه إلى أن أدوات الصراع العسكري في الحرب العالمية الثانية، في الدول غير الشيوعية كانت بين مؤسسات مدنية تحول إنتاجها لخدمة المجهود الحربي، مثل مؤسسات «غروب ومرسيدس» الألمانية من جهة ومعها «هيتاشي وميتسوبيتشي» اليابانية، و«فيات وفراري»، في مواجهة «رولزرويس وجنرال موتور وأرامكو» من جهة أخرى، تلك كانت «ماركات» نماذج الدبابات والطائرات والمدافع في تلك الحرب على سبيل الذكر لا الحصر.

وهذا ما عناه «هيغل» حين اعتبر أن الفرد يوجد من أجل الدولة[1]، لكن الخطأ في الفلسفة الهيغلية لا ما أكده الواقع من جوانبها، بل هو في أساسه السفسطي في الذي عبر عنه «رسل» باستحالة استخراج كل شيء من العقل وحده بمعزل عن التجربة[2]، قال «رسل»: (لقد ظن «هيغل» أننا إذا

---

(1) History of Western Philosophy, op. cit., p. 713.

(2) Ibid., p. 715.

شكلنا معرفة كافية عن شيء من الأشياء، تميزه عن غيره، يمكننا استنتاج خصائصه منطقياً، وهذا خطأ بني عليه منهج فكري كامل)[1].

هذا الخطأ في صلب نظرية المعرفة العقلانية الطوباوية هو الذي دفعنا تحديداً إلى عنونة هذا الباب بأخطاء العقلانيات سواء إدعت المثالية كهيغل أو المادية كماركس.

ثانياً : خطأ المادية الماركسية

يمكن دراسة الفيزياء دراسة مادية، كذلك الأمر بالنسبة لكثير من العلوم، أما أن تقول فلسفة ومادية فأنت تستعمل المجاز هنا، وهو - أي المجاز - أهم أداة أدبية انتفضت الفلسفة على عدم تحديداتها منذ «سقراط».

لا توجد إذاً فلسفة ومادية، لأن كل عمل فلسفي هو بالنتيجة عمل عقلي من أوله إلى آخره، والتجريبية التي طالبت بامبيريقية كل عمل عقلي أرادت أن لا تترك لجموح العقل التحرك بمعزل عن الواقع، كما في العقلانيات المسرفة التي استعرضناها، لأن خصائص الأشياء لا يمكن استنتاجها منطقياً فقط بمعزل عن خيارات الواقع واختياراته لواحدة من إمكاناتها، فيما يسمى بالحقيقة العيانية، لذلك ذهب «كانط» إلى أن شقي الفلسفة هما العقلانية المجربة، أو التجريب العقلاني إن شئت، أما أن نسمي ذلك مادية تقابلها مثالية فأمر يجر الحوار من المنطق إلى القيم، أي من الأحكام العقلية إلى الأحكام القيمية، أو من أحكام المقولات التي تدرس الكل والبعض والجزء، إلى أحكام التقييم التي تفرض الأفضل والأسوأ والجيد والرديء، والتي لا قيمة موضوعية لها إلا من خلال مدى سلطة مستعمليها.

مثال ذلك أن شخصاً عادياً يقيمك بحكم قيمة ما، كأن يقول إنك أفضل من سواك، لا قيمة له، بينما إذا أخذت هذا الحكم من رئيسك في العمل سيؤدي إلى ترقيتك.

---

(1) Ibid.

إن أحكام القيمة مرتبطة بسلطة المُقيِّم، بينما أحكام المنطق مرتبطة بسلطة الواقع، فإذا ثبت منطقياً أنك عاجز عن القياس فأنت ضعيف في التفكير المنهجي، وضعفك سينعكس على كل سلوكك وحياتك لا على موقف محدد بذاته.

الحكم المنطقي ملزم بذاته، بينما الحكم القيمي ملزم بمدى سلطة من يفرضه، و«ماركس» حاول فرض أحكامه القيمية على الفلسفة بقسمها؛ إلى مادية ومثالية، ففشل في إقناع المشتغلين فيها بذلك، ونجح أيما نجاح مع أتباعه و«المتأدلجين» بعقيدته، تماماً كما نجحت محاكم التفتيش بتهم الهرطقة قبله.

والمتتبع للماركسية يلحظ شبه خطها العقائدي بخط التلمود اليهودي لكن دون إله، كفارق أساسي بينهما فقط، ويؤكد هذا أن «كارل ماركس» الذي ولد سنة 1818 م على حدود ألمانيا مع لكسمبورغ في مدينة «Trier»، ومات في لندن 1883 م[1]، لم يكن لا ألمانياً ولا تابعاً للوكسمبورغ ولا إنكليزياً، بل كان من عائلة «مردوش» اليهودية، لذلك رأى أن ينظم الاشتراكية الدولية على أسسها الحقيقية اليهودية التي انطلقت منها، والتي جعلتها حية كل هذه الآلاف من السنين، وعلى هذا الأساس التجريبي إذا صح التعبيرُ، اعتقد «ماركس» أنه قد وضع تفسيراً للتطور التاريخي على أسس ثابتة، ثبات نجاح الاشتراكية اليهودية كل هذه الآلاف من السنين، سواء في «الكيبوتزات» الزراعية، أو الغيتو المدني الصهيوني ضمن لعبة عصبيتها المتنقلة مدنياً.

وهذا الثابت المجرب كواقع يهودي هو عنده مادي بمعنى ملموس فقط، وعلى ضوئه يمكن تفسير حركة التاريخ، ولم لا نسمي هذا التفسير كثابت ناجح تجريبياً: تفسيراً علمياً[2]؟!

(1) موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ2، ص 418.

(2) أنظر نظرية المعرفة في التجريبية النقدية وفي المادية الجدلية كمصدر من مصادر الاشتراكية العلمية: لينين، المادية والمذهب التجريبي النقدي، تعليقات نقدية على فلسفة رجعية، دار دمشق للطباعة والنشر، عام 1962 م.

لقد أعلن «ماركس» أكثر من مرة أنه غير متدين و«أن الدين أفيون الشعوب»، وهو أمر كرره كل اليهود في الغرب لأن الدين لا يعني إلا المسيحية عندهم، أما اليهودية فهي ليست مجرد دين بل هي أمة في عقيدة، يمكن وصفها: بالعشائرية التي قد انطبق إطارها القومي على إطارها العصبي على إطارها الاعتقادي، وضمن هذه الأطر المتلاحمة، لكن على أرض غير ثابتة، تحركت اليهودية بين شعوب الأرض بلا وطن محدد، بتماسك اجتماعي شديد وتبادل اشتراكي للخدمات، رأى فيه «ماركس» المثال الحقيقي لتجسد «يهوه» ضد الله عند الشعوب الأخرى.

الشيوعية لم تأتِ إلى ذهنه من فراغ، بل من تجربة معاشة لشعب يشعز بالدونية ويعبر عنها بصيغ التفوق في اختيار «يهوه إلهاً»، وهذا هو الثابت الذي رآه «ماركس» في شعب «اسرائيل»، ثابت الحياة الشيوعية الاشتراكية عند هذا الشعب، فاعتبره ثابتاً اجتماعياً علمياً، لذلك قال بأن؛ التاريخ يكرر نفسه في المرة الأولى كتراجيديا، وفي المرة الثانية كمهزلة؟! كذلك حال الطبقات المسحوقة؟!

ولهذا السبب يعلن «أنغلز Engels» أن (كتاب رأس المال ـ يسمى ـ في القارة الأوروبية: الكتاب المقدس للطبقة العاملة)[1]، و«انغلز» هذا سليل أسرة ألمانية ثرية كانت تعيش في «مانشستر» في انكلترا وعندها مصانع للقماش، وقد تكفل الرجل بكل مصاريف «ماركس» حتى نهاية عمره لكي يفرغه للكتابة، وبذلك حقق له أسلوب عيش مثالي على حساب غيره، كما يحلم كل يهودي في العالم.

كما شكل «انغلز» مع «ماركس» عام «1847م» أول جمعية شيوعية سرية، أعضاؤها من المهاجرين الألمان واليهود إلى انكلترا، ومن هذه الجمعية صدر «البيان الشيوعي» الشهير في شباط «1848م»، حيث (يعرض المادية المتماسكة التي تشمل أيضاً ميدان الحياة الاجتماعية)[2]، كما وصفه «لينين».

---

(1) كارل ماركس، رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، مكتبة المعارف بيروت 1950 م، ص 32.

(2) لينين، ماركس ـ أنغلز ـ الماركسية، دار التقدم، موسكو عام؟، ص 8.

وفي هذه الجمعية السرية الشيوعية التي سميت «بعصبة الشيوعيين» ألقى «انغلز» الكثير من المحاضرات التي أطرى فيها النظام العشائري اليهودي، ومن أقواله: (ان عظمة النظام العشائري، ومحدوديته في آن واحد، إنما تقومان على أنه لا مكان فيه للسيادة والاستعباد. . . . فهنا إذن، وهنا فقط، توجد بالفعل الملكية ثمرة العمل الشخصي)[1]، أما ماركس فكان يقول لهم: (ليس في الدولة المسيحية إلا الإمتيازات، واليهودي يملك في ذاته امتياز كونه يهودياً. . . اليهودي لا يستطيع، من حيث جوهره أن يتحرر، ما بقيت الدولة المسيحية)[2].

والحل لديه يقوم على أنه (يجب أن نحرر أنفسنا. . . أن أصلب شكل من أشكال التعارض بين اليهودي والمسيحي هو التعارض الديني وكيف يحل التعارض؟!. . . بإلغاء الدين)[3]، فلكي يعيش اليهودي برأي «ماركس» على قدم المساواة مع غيره يجب إلغاء الدين؟!

وهذا يعني طبعاً إلغاء دين الغير، لأن الدين اليهودي ليس ديناً، كما أشرنا، لأنه نظام حياة عشائري عصبي داخل الأمم لا يقبل أحداً منها بالإنضمام إليه ولهذا أشار ماركس بقوله: (ان المسألة اليهودية تطرح بصورة مختلفة تبعاً للدولة التي يعيش اليهودي في ظلها)[4].

اليهودية إذاً ليست ديناً، لأن الدين يفترض الهداية للآخر، وهي صفة ممنوعة على اليهودي، وهذا ما أشار إليه «ماركس» دون أن يحدده يقول: (فالجوهر المحدد الذي يجعل منه يهودياً)[5] وهذا الجوهر هو الذي أشرنا إليه بأنه العشائرية والعصبية والاشتراكية الشيوعية بين أبنائه، في تنقلهم على حالة «بدو مدن» لا بدو صحراء، وهذا الجوهر المحدد لليهودي يقول عنه «ماركس»: (سوف يتغلب بالضرورة على الجوهر الإنساني الذي ينبغي أن

(1) أنغلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم موسكو عام؟، ص 209 ـ 210.
(2) كارل ماركس، المسألة اليهودية، ألفريد كوست، باريس عام 1952 م، ص 6.
(3) المرجع السابق، ص 9.
(4) المرجع السابق، ص 14.
(5) المرجع السابق، ص 38.

يربطه، بوصفه إنساناً، بسائر الناس، وهو يعزله عمن ليس يهودياً)[1].

وهذا يعني أننا إذا أسقطنا الدين، وهنا طبعاً دين الآخرين، وأبقينا على العصبية العشائرية في حلتها الاشتراكية الشيوعية، بيد الطبقة العاملة المرشحة إلى تحقيق سيطرتها، أي ديكتاتوريتها على باقي الطبقات، نوجد تجانساً بين اليهود وهذه الطبقة، فلا يعود يميزهم عنها سوى عبادة «يهوة»، التي تنال كل إنكار وتنكر معلن من اليهود، فتتجانس اليهودية مع الطبقات العاملة بحياة شيوعية متشابهة، مما يسهل سيطرتها عليها، وإشاعة كل ما يؤكد أنهم «بجم» أي حسب التعبير اليهودي «Gentile»، يشبهون اليهود لكنهم ليسوا بشراً حقيقيين، لأنهم سيتلهون بكل ما يسد أود البطن وما دون البطن فقط.

إن إلغاء كل نظام اقتصادي فردي، هو إلغاء المتاجرة وإدخار المال، لذلك (حين ينجح المجتمع في إلغاء الجوهر العملي لليهودية في المتاجرة وشروطها، عندئذٍ يصبح وجود اليهودي مستحيلاً)[2]، لأنه سوف يتجانس مع الطبقات العاملة في الشيوعية، فيجعلهم جميعاً أشباهه، فلا يشعرون بوجوده، وهذا التمويه اعتبره ماركس «عندئذٍ يصبح وجود اليهودي مستحيلاً»، فقط بشكل ظاهر، لأن الكل صار مثله شيوعياً.

على هذه الأسس خاطب «ماركس» مؤيدي بيانه الشيوعي الأول، من اليهود المهاجرين إلى انكلترا، ومن معهم من الألمان الذين أراد تهويدهم، بإدخالهم إلى بنية النظام الاقتصادي اليهودي، أي الاشتراكية التي سماها بالشيوعية.

ولما كان من الصعب اعلان هذه النوايا، التي ستجعل من أقواله مجرد صيغة أخرى من «الماسونية» أو «شهود يهوة»، المناصرين لليهودية دون أن تسمح لهم بالإنضواء تحت لوائها، لأنهم «أمميون» أي «جنتايل Gentile»، لذلك كان لا بد من وضع صيغة فلسفية لهؤلاء الأممين، فكانت الأممية الشيوعية.

(1) المرجع السابق، ص 38 أيضاً.

(2) المرجع السابق، ص 63.

ولأنها غير قادرة على بناء مذهبها، لأنه لا يوجد لديها مذهب أصلاً، سوى تبرير التجربة الاشتراكية اليهودية بصيغ عصرية، يفهمها الناس خارج انطوائية يهوة بإنكار دين الآخر، استعان ماركس بالجانب الإلحادي من الفلسفة «الهيغلية» الذي يقر بألوهة الانسان لا الله المفارق، وبالفلسفة الهيغلية التي تتلاءم وهدفه من مشروع عصبته الشيوعية السرانية، التي أراد منها أن تحقق أهدافه، بتحقيق التجانس بين المجتمعات الأوروبية واليهود، لا عبر أي فكر أكاديمي أو منطقي، بل عبر الطبقات العاملة والغوغاء، المرشحين برأيه لثورة على البورجوازية، تماماً كما ثارت البورجوازية على الإقطاع في الثورة الفرنسية، وهذا التنبؤ الذي ظنه علمياً هو ما قصده «ماركس» من أن التاريخ يكرر نفسه كمهزلة في المرة الثانية.

ولركوب هذه المهزلة المتوقعة، ولعدم قدرته على التفلسف، تفتقت عبقريته عن ضرورة أخذ فلسفة «هيغل» وقلب كل مفاهيمها فقط، وهذا هو أسهل طريق للتطفل على فكر الآخرين الصلب، بالادعاء أنه لا يلائمنا، أي بالنفي الذي يصنع إيجابه الهزيل حسب «هيغل» عبر الديالكتيك، وعلى أية حال صرح «ماركس» علناً بذلك في قوله: (إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغلية من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدها)[1]، ولتأكيد هذه الضدية لا يستخدم «ماركس» أي أحكام منطقية ملزمة، بل أحكاماً قيمية لا أساس عقلي لها، يقول: (الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيئة معقولة)[2].

وكيفية ذلك هي حتماً بأخذ كل مفهوم «هيغلي» وقلبه، ليتشكل لدينا مذهب نسميه باسم صاحب هذه البهلوانية بالماركسي؟!

أما أنت أيها المدعو معي للدخول في تاريخ الفلسفة، فأظن أنك تقف الآن أمام مثال مشابه لما سبق ووقفته في الموقف الذي وضع فيه الأكويني فلسفة «ابن رشد»، وهو حين أضاف إلى «شقلبتها» قليلاً من «الأوغسطينية»، بضرورة «قمع» كل سؤال لا يوجد في الكتاب المقدس،

---

(1) رأس المال، مرجع سابق، ص 22.

(2) المرجع السابق، ص 23.

خرجت محاكم التفتيش بكل حفلاتها السادية بالشواء والصلب والتقتيل، بدوغمائية أعادت أوروبا إلى عصور الظلام حتى القرن السادس عشر والسابع عشر حوالي أربعمئة سنة.

وبآلية ـ ميكانيزم ـ مشابهة أضافت الشيوعية إلى «شقلبة» «هيغل» العنف الثوري للثورة الفرنسية كما تصورتها:

(ان البورجوازية تنتج قبل كل شيء حفاري قبرها، فسقوطها وانتصار البلوريتاريا كلاهما أمر محتوم)[1]، هذا ما قاله «ماركس مع انغلز» في بيان الحزب الشيوعي الذي كان لأول مرة «عصبة» أو عصابة سرية للمهاجرين الألمان واليهود الألمان في انكلترا.

ألا ترون معي أن مطلب العنف صاحَبَ كل بهلوان تفلسف، وأنه كان ينتج دوماً العقائد العمياء أو ما يسمى «بالدوغمائية»، وأكثر من هذا ألا يمكننا أن نعتبر إجبار تحول والدي «ماركس» إلى اللوثرية المسيحية وتغيير أسميهما من «مردوش» إلى «ماركس» هو من الثمار الحنظلية للبهلوانية الأكوينية ومحاكم التفتيش، التي امتد علقمها في أوروبا إلى القرن السابع عشر وبدايات الثامن عشر بصورة أو أخرى.

فهل استدل «ماركس» من «الأكويني» على آلية قلب فلسفات الآخرين، أم أنها من إبداعات بِدَعِهِ الفلسفية، أم أن هذا هو المنهج الحتمي الذي يحتمه كل فكر دوغمائي، لا يقدر على التفلسف بنفسه؟!

للداخل معي في تاريخ الفلسفة وحده أن يقرر الإجابة، على ضوء الخطأ الأساسي المتعمد في الفلسفة الماركسية والاشتراكية كلها، باستخدام أحكام القيمة حين يجب استخدام أحكام المنطق والعقل.

والأخطر من كل هذا هو أن تمر هذه اللعبة على قراء «رأس المال» والماركسية ككل، الذين جعلوا من هذا الكتاب ـ رأس المال ـ أكثر الكتب تأثيراً ـ مبيعاً وترجمة إلى كل لغات العالم ـ في الحضارات الانسانية وحتى العريقة منها كالصين وروسيا، ناهيك عن العالم الثالث، الذي لم تنجح

---

(1) ماركس أنغلز، مختارات، دار التقدم، موسكو 1969 م، ص 98.

اللعبة الماركسية فيه لأصولها المكشوفة لديهم؟!

والأمر لم يتوقف على «شقلبة» الفلسفات الأخرى، بل إن «ماركس» كان حين يُضَمِنُ أقوال الآخرين في كتاباته، أي حين يقتبس منهم، كان يحرف أقوالهم بما يلائم هواه، وهذا هو أساس المعركة بينه وبين «غلادستون»، ويذكر لنا «انغلز» رد ابنة ماركس (اليانور ماركس. . . شباط 1848 م بعد أن رفضت نشره صحيفة التايمز، وركزت القضية حول موضوع النقاش وحده وهو: هل قام ماركس «بدس مزور» أم لا)[1]؟!

حتى مصطلحات «هيغل» ذهب بها «ماركس» باتجاهات قيمة في فلسفته التي «شقلبتها»، فأنت كي تعرف الواقع حسب «هيغل» يجب أن تدرك سياقه التاريخي ـ كما مر معنا ـ في تحركه الديالكتيكي الحلزوني نحو مزيد من الوعي لروحه، وهذا السياق يؤثر الإنسان فيه بقدر ما به يتأثر، لكن أن ندعي أن هناك لحظة تاريخية سينحل فيها الديالكتيك في هذه الكينونة، من أجل إلغاء «الاغتراب Alienation» الذي تعاني منه الطبقات العاملة بقدر اليهودي المسافر دوماً ـ سفرديم ـ، فتلك «طوباوية» الماركسية التي ادعت أنها مادية وديالكتيكية؟!

هذه الجنة الشيوعية التي ستحصل حين ينتهي الاغتراب، وربما حين يستوطن اليهود بأرض الميعاد، أو شبيهاً من هذا، بها يصير بإمكان الإنسان أن يقرر مصيره بنفسه؟!!

وكيف ذلك؟!

. بتحقيق مجتمع التكافل العضوي بين أبنائه، حيث يصبح الكل واحداً والواحد كلاً، أي تنحل الهوية الفردية حين ينال كل إنسان حسب جهده ما يستحق.

إن «ماركس» لم يكن يريد أن يكون هيغلياً، وحتى الهيغلية اليسارية لم تكن ترضيه، لأنه كان يريد أن يستعمل «هيغل» معكوساً لعجزه عن التفلسف، فهو غير قادر على صناعة الأفكار، وجل ما قدر عليه هو نفيها،

---

(1) رأس المال، مرجع سابق، ص 40. هذا وكان لماركس ثلاثة بنات هن «اليانور، ولورا، وجيني» وكن مع «انغلز» يرتبن مخطوطاته ويقمن بإعدادهن للطبع.

بعد أن يصنعها شخص آخر، عبر استعمال أحكام القيمة التي ينفر منها كل تفلسف حقيقي، لذلك رفض اليسار الهيغلي أيضاً في «قضايا فورباخ» نافياً الأسس الميكانيكية لكل ديالكتيك، والمادية التي تصور أنهم يقولون بها، التي (تفهم جوهر الإنسان على نحو تجريدي... وهكذا لم تقم إلا بتفسير العالم، مع أن المقصود كان تغييره)[1].

تغييره كي يسير نحو الديالكتيكية التي توصل إلى الشيوعية، على النمط اليهودي المعدل بآخر ما وصلت إليه العلوم في القرن التاسع عشر، وهذا ما أطلق عليه عبارة: «المادية التاريخية» أحياناً وأحياناً أخرى: «الديكالكتيكية المادية» حين تتناول المادية التاريخية العالم الفيزيقي غير الحي.

وأساس هذا كله هو الاقتصاد، فالإنسان بحاجة إلى حاجات أساسية من مأكل ومسكن ولباس، والتي يجب إنتاجها له، لكن وسائل الإنتاج بمجرد أن تتطور تتجه نحو التخصص، وكل اختصاص يعتمد بذلك على الآخر، تماماً كما يعتمد كل مختص على ما ينتجه له مختص آخر، وهذا يفسح المجال لوجود طبقات اجتماعية.

وحين يحصل الصراع بين هذه الطبقات نتيجة تطور وسائل الإنتاج وقلة الحاجة إلى اليد العاملة، حيث تحل الآلة محل الإنسان، يبدأ من يفقدون وظائفهم بالثورة على البنى العليا، التي يسميها ماركس «سوبر بنية Superstructure»، من الذين لا يعملون لكنهم يضمنون تخدير العمال بالدين والدولة ـ بالسلطة ـ والسياسة وهذه الفلسفة أو تلك، بينما الكل محكوم بقوة الاقتصاد.

ومنذ أن أخذ العمال بالتوافد إلى أماكن العمل في المدن، تضخمت تلك المدن وصارت بها أحزمة فقر على مداخلها من هؤلاء الريفيين من العمال، وهذا التغير في وسائل الإنتاج ولد تغيراً بالبنى الاجتماعية، سمح بالتطور التاريخي لتزايد سلطة «البلوريتاريا»، فإذا وجهت هذه السلطةَ قوةٌ معرفيةٌ تحدد لها ما يمكنها أن تنتزع من السوبر بنية، الدينية والسياسية

(1) ماركس أنغلز، الماركسية، مرجع سابق، ص 16.

والدولة من حقوقها، تحققت الخطوة الأولى للشيوعية بالثورة البلوريتارية، وهذا ما طبقه «لينين» حرفياً في ما أوصله إلى ثورة «أكتوبر» في روسيا، من منطلق أن الأفكار تتحول إلى قوة حين يتبناها الناس، فما على المفكر إلا الحديث عما يرغب الناس تبنيه حتى يشيع، فإن شاع صار قوة بالجماهير التي تأخذ به.

وعلى هذا الأساس كان رجال الدين يشيعون أفكارهم التي تخدر الجماهير اقتصادياً، لحساب الطبقات العليا وبالتعاون مع «السوبر بنى - البنى العليا» للدولة ورجال اللاهوت والسياسة، متجاهلين العامل الاقتصادي الذي هو أساس كل هذه اللعبة، وبمجرد لفت نظر الجماهير لهذا العامل، يدرك الجميع أن الدين هو: «أفيون الشعوب»، الذي يخدم الطبقات العليا بتخدير «البلوريتاريا» ومنعها من الثورة، لانتزاع حقوقها الاقتصادية المسروقة.

فخلافاً للرقيق نجد (أن العمل المأجور يظهر بمظهر العمل المدفوع ثمنه)[1]... لكن الثمن الذي يدفعه العامل هو نفسه وحياته كلها، مقابل هذا الأجر وهذا هو: «فضل القيمة» الذي يكسبه رب العمل، بالجاه والثراء والوقت الإضافي، الذي يمكنه من استغلاله بالفن والهوايات والمتع.

وبزيادة الاعتماد على الآلة يقل الاعتماد على العامل، وبالتالي يزيد سوق العمل بالعرض، وينقص الطلب عليهم، مما يسبب الشعور الشقي عند العاطلين عن العمل، وبذلك لا يجمعهم مع مجتمعهم جامع سوى العمال أمثالهم، لذلك أطلق «ماركس» نداءه: «يا عمال العالم اتحدوا؟!».

ونتيجة هذا الصراع ستؤدي إلى إسقاط أصحاب الأموال، بثورة على كل البنى العليا التي تحكم المجتمع، أي على الرأسمالية وإسقاطها، من قبل الشغيلة أي «البلوريتاريا».

وهكذا يبدأ المجتمع الشيوعي في إنهاء الديالكتيك، أو التغير الديالكتيكي الاجتماعي على الأقل، نحو مجتمع خال من التناقضات، فلا

---

(1) رأس المال، مرجع سابق، مج 3 ـ 4، ص 766.

يعود هناك حاجة إلى الدولة، حَيث تحل محلها مجرد إدارة عامة لا أكثر.

وبإضافة أحكام القيمة التي أولع «ماركس» والماركسيون بعده بها يمكن القول:

- إن كل ثري شرير.

- كل فقير شغيل فاضل.

- مجتمع البلوريتاريا مجتمع الفضلاء حيث لا يوجد فيه استغلال ولا سلطة قهرية امبريالية رجعية شريرة.

هذا الضرب من القياس التعميمي على أساس أحكام القيمة، والذي روج له الماركسيون، قبل ثورة «لينين» الروسية وسبعين سنة بعدها، سموه بالديالكتيكية العلمية المادية التاريخية كما فصلنا ذلك سابقاً.

وهم حين الترويج لهذا المنطق القيمي بسلطاتهم التسلطية، كانوا يقاومون الأحكام المنطقية التي تأخذ سلطتها من الواقع، إذ صار الفقير الفاضل «ستالين» أكبر سفاح شيوعي، وتغيرت تسميات الدولة فقط معه وبعده، فبدل القيصر حكم الرفيق السكرتير، وبدل الشرطة ومحاكم التفتيش المسيحية، حكم الحزب بمخابراتية أشرس وأعنف، وبدل الاستعمار الامبريالي استعمر الروس دول القوقاز، والشرق الأوزبكستاني والأرمن وسواهم من القوميات، باسم البلشفية - التي تعني حكم الأغلبية - السوفيات؟!

وهكذا انهارت الأحكام القيمية أمام أحكام المنطق الواقعية، ولم تغير الشيوعية سوى الأسماء، فعبرت عن نومينالية «Nominal» اسمية معاصرة، لدين بلا اله، ودولة بلا نبالة، وسلطة كلها تسلط.

وأساس كل هذا حكم قيمي غير منطقي هو أن: كل فقير بروليتاري فاضل؟! ولذلك لم يتطور التاريخ كما تنبأ له «ماركس»، ولم تكن استقراءاته تامة كما عند «نيوتن» ولا ناقصة كما عند بعض علماء الاجتماع، بل مجرد أحكام قيمة جوفاء أعادت التسلط الاجتماعي بكل صيغه «القيصرية» و«التفتيشية» في الغرب، وللشرق بطغياناته، لكن بأسماء جديدة، من سكرتير بدل القيصر ورفيق بدل الأخ - فرير - وبلشفية بدل استعمار؟!

ولهذا سقط ما سماه «ماركس» بالاشتراكية العلمية، لكن بعد مخاض تجريبي دفعت «روسيا» وحدها من ثمنه ثلاثين مليون ضحية على يد «لينين»، وما يوازيهم عدداً على يد «ستالين» من بعده، ومع ذلك وحتى بعد أن عاف الروس وكل الكتلة الشرقية هذه اليقينيات، المدعية العلمية وهي قيمية في أساسها، وبعد السقوط الواقعي التجريبي للماركسية، في نهاية القرن العشرين، بعد تألقها في بداياته، ظل عجائز الماركسية هنا وهناك يتمسكون بها بثقة لا تطاق من كل عاقل، مدعين بأن الاشتراكية على الأقل لا زالت صالحة رغم المجاعة - حرفياً - التي تتعرض لها بقايا هذه النظم في بعض دول العالم المتخلفة اليوم؟!

والسبب هو أن «الماركسية» استعارت كل ميكانيزمات الدين اليهودي، من عقيدة عمياء - دوغما - وأيديولوجية قيمية متصلبة، ولم تطرح نفسها على أساس منهج اجتماعي يمكن للإنسان تغييره، إذا هو لم يخدمه ويخدم مصالحه، كما أنها لم تعبر منذ نشأتها، على يد يهودي مهاجر لا علاقة له بالإنكليز في بريطانيا، عن أي مناخ فكري إنكليزي أو حتى أوروبي، بل عبرت على العكس عن مناخ تآمري سواء في «العصبة الشيوعية» السرية التي بدأتها، أو عبر مخابراتها حين تمكنت من السلطة في «روسيا»، مناخ تآمري بقلب القيم السائدة، إلى درجة تشكيل دين لكن بدون إله، لذلك كان أساس لعبة الاشتراكية قلب القيم والأحكام القيمية لا العقلية؟!

وهذا الرفض لكل عقلانية سموه رفضاً للمثالية، فقمعوا الفكر في دولهم وظلوا يسمون أنفسهم بالتقدميين، وهذا يضارع من يسمي نفسه ذكياً وهو ضد الفكر؟!

مدعين أن التاريخ معهم والمستقبل لهم، تماماً كصاحب المطعم الذي وضع لافتة تقول: «غداً الوجبة مجانية»، أما الآن فعلى الناس طبعاً أن تدفع ثمن الطعام بأغلى الأثمان، من جهدها وحريتها وحتى مدى قدرتها على التعبير والتفكير؟!

ولم يختلف في هذا «تروتسكي» عن «لينين» عن «ستالين»، لكن الأخير استطاع القضاء على سابقيه، ضد الثاني - لينين - بالتآمر الذي ورثه

من «ماركس» وضد الأول ـ تروتسكي ـ بالاغتيال، بعد أن نفاه إلى المكسيك، وحاول «ديوي» والأمريكان حمايته ففشلوا وتم له عام 1940 م زرع منجل في رأسه.

أما الدول المتخلفة وخاصة تلك التي لم تكن تعي أن حكامها ـ وخاصة دول الشرق العربي ـ هم الدولة، أي لم تكن تعي أن لا مكان لأي اقتصاد أو ثقافة أو دين بمعزل عن شراكة الحاكم وإرادته، لم تكن تعي أنها في ظل الاشتراكية، قبل أن تطالب بها، بما تعده من مزيج من الأحكام القيمية، كالعصرنة والعلمانية، والتقدمية، فظنت أن هذه القيميات سوف تخرجها من تخلفها إن هي استبدلت دينها بتلك الايديولوجيا؟!

لاحظ «جورج يانغ» مؤرخ المصريات المعروف، أن من أهم أسباب نقمة الدول الأوروبية على مصر أيام «محمد علي باشا» أنها (تخطو خطوات واسعة في سبيل التقدم والرقي، فلا غرو إذا هاج هائج أوروبا عندما شهدت ما قام به هذا الشرقي الأوتوقراطي من تجارب اشتراكية)[1] لأن التجارة التي كانت تباشرها الحكومة لا الشركات الخاصة، كانت موجهة دون مضاربة فيما بين التجار، كذلك (كان . . . من نتائج هذه التجارة التي باشرتها الحكومة شق ترعة المحمودية لتصل نهر النيل بالإسكندرية. . . ومن الغريب أن هذه الاشتراكية التي لا تجد حتى وقتنا الحاضر ـ القرن التاسع عشر أي وقت وزمان «ماركس» ـ أي تأييد . . . إذا كانت ـ وليدة ثورة شعبية. . . قد استقبلتها الصحف. . . أحسن استقبال وعدتها من آثار ذلك الملك المجازف)[2].

إن مطلب الاشتراكية بأن تكون الدولة هي المسير للاقتصاد والثقافة والسياسة وحتى العقيدة، مطلب كان محققاً ولا زال في كل ما يسمى بالطغيان الشرقي، سواء سماه أمثال «يانغ» بالاشتراكية أم لم يسموه، «فمحمد علي باشا» كان شأنه شأن المماليك والولاة قبله، يعتبر مصر

---

(1) جورج يانغ، تاريخ مصر من عهد المماليك إلى نهاية حكم اسماعيل، مكتبة مدبولي، القاهرة 1990 م، ص 102.

(2) المرجع السابق، ص 84.

إقطاعاً خاصاً به، لا مكان فيه لأي مزاحم آخر، فإذا أعوزه شيء أصدر فرماناً بمصادرته، وهذه الفرمانات تسمى اليوم بالمراسيم، فقد (افتتح محمد علي أعماله بحل مشاكل الدولة المالية بالاستيلاء على أملاك الأقباط الذين أثروا ثراءً كبيراً بعد أن كانوا يقومون للمماليك بوظيفة جباية الضرائب)[1]، لكن (سرعان ما اندمجوا... لتكوين طبقة حاكمة جديدة... تعضد طبقة أرستقراطية شرقية نسميها للسهولة: الأرستقراطية التركية، وقوامها... من الأرمن واليهود والأقباط)[2] وهكذا ظلت (الحكومة كما كان العهد بها من قبل أي حكومة مالية قضائية... ارتكاناً على قواعد النظام القديم الذي لا يميز بين ما هو ملك للفرد وبين ما هو ملك للمجموع... كان «محمد علي» نفسه المالك الاسمي الوحيد)[3].

لذلك صار بإمكانه مصادرة أي مؤسسة أخرى، (فبدأ بمصادرة إدارة الأوقاف التي أصبحت فيما بعد ملكاً لأفراد أسرته... وصودرت بطبيعة الحال أملاك المماليك الشاسعة)[4].

فماذا تغير في الدولة الاشتراكية التي أزالت أسرة «محمد علي»؟! (سرق الضباط فلوس معونة الشتاء... وسرقوا تحف ومجوهرات وبعض أثاث القصور الملكية)[5]، وماذا كانت نتيجة ذلك؟! (فزع رأس المال الفردي... أصبح العمال هم القادة... لم تعد هناك ضمانات للاستقرار أو للإستثمار... بالسد العالي كان الاهتمام بالجانب السياسي والدعائي فيه أهم وأكبر من الجانبين الاقتصادي والفني)[6].

وعادت أموال الشعب إلى يد واحدة تماماً كما كانت في عهد اشتراكية «محمد علي»، لكن الاسم فقط تغير (فبعد أزمة «مارس» تخلص

---

(1) المرجع السابق، ص 67.
(2) المرجع السابق، ص 75.
(3) المرجع السابق، ص 78.
(4) المرجع السابق، ص 79.
(5) محمد نجيب، مذكرات محمد نجيب «كنت رئيساً لمصر»، المكتب المصري الحديث، القاهرة عام 1988 م، ص 207.
(6) المرجع السابق، ص 346 ـ 347.

عبد الناصر تدريجياً من رفاقه القدامى)[1]، وضبط مبلغ ثلاثة ملايين دولار وضعتها وكالة المخابرات الأمريكية تحت تصرف «محمد نجيب» (وأصر «نجيب» على أنه فهم أنه ليس للمخابرات الأمريكية علاقة بذلك المبلغ، وأنه مرسل من الرئيس «أيزنهاور» الذي خصص اعتمادات مالية لبعض رؤساء الدول ليتمكنوا من . . . الدفاع عن أنفسهم وبلادهم ضد الشيوعية.

وهنا طلب «عبد الناصر» إيداع المال في خزينة إدارة المخابرات، وأمر بعدم صرف أي شيء منه إلا بإذن من مجلس قيادة الثورة)[2].

- فرد واحد.

- مؤسسة اقتصادية واحدة هي: الدولة.

- أيديولوجية واحدة - سمها ما شئت -.

- إدعاءات وبروباغندا دعائية واسعة لصالح الفقراء والشعب ثم الشغيلة أخيراً.

تلك هي ملامح الدكتاتوريات، التي كانت تسمى في كتب التاريخ بالطغيان الشرقي، وسميت بعد «ماركس» بالاشتراكية.

وظل هذا الهراء يدعي العلمية والعلمانية دون تفريق بينهما، وتلفظه كل الوقائع المعاشة وتكذبه، لذلك ظهر بعض المفكرين الماركسيين قبل سقوط الماركسية، وطالبوا بإعادة قراءتها تحت شعار ضرورة النقد الذاتي «Revisionism»، لكي يعملوا على لَمِّ شمل هذه القراءات المختلفة للماركسية من «ستالينية ولينينية وتروتسكية وتيتوية وماوية»، وما تفرع عنها من اشتراكيات في العالم الثالث انتهت كلها بالدكتاتوريات التي تشبه الطغيان الشرقي القديم، عبر دكتاتورية بيروقراطية جامدة ميتة، لم تقدم لشعوبها الفقيرة سوى الطغيان إضافة إلى مزيد من الفقر، تحت ما سمي بالفكر التقدمي الحديث، الذي انتشر بشكل لم يسبق في سرعة انتشاره بين الناس في العالم، لا انتشار المسيحية ولا حتى انتشار الاسلام العجائبي.

---

(1) المرجع السابق، ص 368.

(2) المرجع السابق، ص 371 - 372.

والسبب: أحكام القيمة الشائعة في كل فكر عامي، وقوة وسائل الاتصال الحديثة بين الناس، التي عبرها سخر الماركسيون دعايتهم، عبر تسخير الفن الموجه لخدمتهم، ليصلوا عبر الفنون إلى من لم يستطيعوا أن يصلوا إليهم بالعقل أمثال: «بيكت» «Becht» من الشعراء و«بيكاسو Pablo Picasso» من الرسامين، وأثروا بآخرين أمثال «شارلي شابلن» وكثير من الممثلين أمثال «جين فوندا» ومن شعراء العرب كل من سمى نفسه اشتراكياً وهم كثر، إلى درجة أن عبارة الفن الملتزم بالقضية؟! أياً كان القصد من هذه العبارة، صار مسألة لا نقاش فيها بعد الماركسية أمام الاشتراكيين كافة، وبهذه الوسيلة حقق «ماركس» رؤيته بأن: الأفكار تصبح قوة حقيقية حين يتبناها الناس.

على أن نضيف: شرط أن لا تسيء إليهم، فبعد الماركسية تعلم الناس شرطاً آخراً هو: أن لا تماطلهم بسين وسوف والنواصب والجوازم؟! لأن الحياة أقصر من أن تعاش على أمل وعود لا يمكنها أن تحقق، في ظل كذبة كبرى اسمها فلسفة ومادية بآن واحد.

ثالثاً : إبدال العقيدة بالمناخ الفكري في البرغماتية

مشكلة المعرفة ذات صلة بمشكلة المعنى، وهذه ذات صلة بمشكلة الحقيقة، وهنا تكمن صعوبة المشكلات الميتافيزيائية بأن كل واحدة منها تستدعي الأخرى، ففي سياق المعنى والحقيقة تتجلى المعرفة بكل فعل ذي معنى يهدف إلى حقيقة ما، فنحن لا نحصل على المعرفة الحقيقية ـ الواقعية ـ إلا عبر ضرب من المحاولة وترك الخطأ، أي عبر التجربة وما يصاحبها من أخطاء، فلولا تداعي السدود لما تحسنت الهندسة المدنية في هذا المجال، ولولا موت فئران التجارب لمات البشر من الأدوية التي يظنون فيها الشفاء.

لذلك كي نحكم على شيء بأنه حقيقي، أي به حقيقة ما يجب أن نختبره في مجاله، وكل ما هو قابل للتحسن عبر التجربة والاختبار يتضمن الحقيقة، وهذا يعني أن الحقيقة هي كل ما يعطينا معلومات ينتج عنها سياق منطقي محدد، قابل للتطبيق وبالتالي لإعطاء ثمرات جيدة.

وهذا يعني استحالة فرض نظرية معرفة على الناس، مهما ادعت الإحكام، لأن المعرفة فاعلية تفاعل الحقيقة مع الواقع، فهي خاضعة للتعديل دوماً، وهذا المنطق «البرغماتي» أي منطق فهم الأشياء والأمور من خلال مردودها، وإعادة تقييمها دوماً من خلال هذا المردود، هو عكس المنطق الماركسي، وحتى المنطق العقلاني كله الذي يفرض تصوراً للمعرفة، وتوجيهاً لها، على ضوئه يجب أن تسير نظرياتها.

و«شارل ساندر بيرس Charles Sanders Peirce 1839 م - 1914م» الذي أراد أن يعبر عن نظرية المعرفة من هذا المنطلق المخالف لمعاصره «كارل ماركس»، ولكل فلسفة تريد أن تفرض نظرية على المعرفة الانسانية بشكل مسبق، تحدها فيها بأطرها، استحدث كلمة تعبر عن فلسفتة هذه من أصل إغريقي قديم، هي: كلمة «براغما Pragma»، التي تعني كل فعل قصدي يهدف عبر إرادة الإنسان إلى تحقيق هدف معين، وهذه الكلمة لا علاقة لها بالكلمة الإغريقية الأخرى «Praktikos براكتيكوس» التي اشتقت منها كلمة «براكتيكال Practical» أي عملي، سواء كان تحت توجيه قصدية فكرية أم لا.

وحين مارس «جيمس» و«ديوي» الخلط بين «براكتيكال Practical» و«براغما Pragma»، غير «بيرس» اسم مذهبه من المذهب البرغماتي إلى المذهب «البرغماتيسيزي Pragmaticism» متعمداً استعمال كلمة على درجة من القبح لا تسمح بانتحالها، كي يعبر بها عن نظريته في المعرفة، على أساس أنها - أي المعرفة - هي التي تفرض ما هو مهم، ويمكن تحقيقه في الواقع، ولا يستطيع أحدٌ أن يفرض على المعرفة نظريته ونظرته للواقع، وغاية ما يمكن للباحث عن الحقيقة المعرفية هو أن يجربها ويعدل طرق بحثه أثناء هذا التجريب، فإذا أوصلته إلى مردود طيب كانت جيدة وإلا فلا، على أن لا ينسى الباحث دوماً، أن ما يعطي مردوداً جيداً اليوم، قد يصبح سيئاً غداً، فنظريات المعرفة يجب أن تخضع دوماً للقصدية منها، عبر إرادتنا الآن لا الأمس ولا في الغد «Pragma»[1].

(1) Hani Nasri and Vincent Potter, Text in Sociology Level 4, Dar Al Bayan, Jeddah 1982, pp. 51-53.

وإذا لم نفعل هذا وقعنا بالدوغمائيات التي تقود إلى الجهل، لا إلى أي معرفة حقيقية، وبالأيديولوجيات التي تفرض هذه الدوغمائيات كالماركسية، أو أي فلسفة أخرى تريد أن تُثبِتَ المعرفة بنظرياتها، والمعرفة بحد ذاتها لا تأبه لهذا التصلب ولا ذاك الاعتقاد، فليس بنافع لك أن تعتقد بشيء خاطئ، يثبتك على أقوال معلمك، بينما الحياة والتاريخ والدنيا والوجود إلى الأمام غير الثابت.

وهكذا أثار «بيرس» في برغماتيته مشكلة الاعتقاد في المعرفة، فناقش المعايير التي يجب اعتبارها في كل معرفة تريد أن تصير علمية، غير مبنية على أي سلطوية حزبية أو اعتقادية دوغمائية أو أيديولوجية، عبر صلة الاستمرار بالقانون في حقلي العلم الفيزيقي والبيولوجي التطوري، والميتافيزياء، ليؤكد استحالة الحتمية مع وجود الاستمرار.

وقد جاء أفضل شرح معاصر لموقف «بيرس» هذا من المفكر البرغماتيسيزمي المرحوم «Vincent G. Potter» في كتابه: شارل بيرس في الأفكار المثلى والمعايير[1].

بهذا المعنى يمكننا أن نستبدل العقيدة التي تقيد المعرفة، بالمناخ الذي تفرضه هذه المعرفة، تماماً كما حصل في الواقع بعد ذلك حين استبدل الأمريكان ـ حيث تعتبر وتعبر البرغماتية عن فلسفة خاصة بهم ـ، أقول: استبدلوا حتى الاعتقاد بالبرغماتية ذاتها كعقيدة، بمناخ برغماتي يسم جل سلوكهم.

فخلافاً للسوفياتي ـ قبل سقوط الشيوعية ـ وللصيني اليوم، تجد أن الأمريكي برغماتي، لكنه لا يخضع لحزب اسمه الحزب البرغماتي، أو لأيديولوجيا برغماتية تنظمه ويدافع عنها، أو يحاول نشرها ويتحمس لها، لا يفعل كل هذا، بل يتصرف فقط على أساس ما تفرضه فلسفة المردود هذه، بشكل برغماتي بمعنى «Practical» دون إعارة كبير اهتمام للأخلاق، أو برغماتيسيزمي يهتم بالمردود شرط توفر عناصر الأخلاق فيه، وبين هذين

---

(1) Vincent G. Potter, Charles S. Peirce on Norms and Ideals, The University of Massachusetts Press 1967, pp. 3- 151.

الموقفين تتحرك البرغماتية عند الأمريكان كمناخ فكري ومعرفي بآن واحد، إضافة إلى تحركها كمناخ اجتماعي لا يرتبط بأي حزب، ولا يسعى لأي انتشار، إلا عبر قوانين الاقتداء التي حددها أمثال «تارد»، بتقليد الضعيف للقوي من الشعوب الأخرى؟! فتارة يجعل هؤلاء المقلدون من البرغماتية حكماً قيمياً ـ كما روجت الفلسفات الاشتراكية القيمية بينهم ـ بأنهم برغماتيون في موقف ما، وطوراً يستعملونها كشتيمة تعني المنفعة، وبهذا السياق ترجمت البرغماتية «بالذرائعية» في اللغة العربية لتبدو وكأنها «ميكافيلية» ساقطة، فلا يدرس الناس أسسها الفلسفية، وبالتالي لا يعرفون شيئاً عن المناخ الفكري السائد في كل العالم اليوم بسببها، كسيادة القوة العظمى الوحيدة اليوم في العالم أعني: أمريكا، وهذا ما روجت له الموسوعات الاشتراكية والشيوعية[1].

والذريعة تعني الوسيلة وجمعها ذرائع[2]، ومنها الذرائعية التي تعني اتخاذ الوسائل من أجل تحقيق الغايات، وهذا لا نجده إلا في «الميكيافيلية» في صلة الوسيلة بالغاية التي تبررها، وهو لا علاقة له بالبرغماتية لا من قريب ولا من بعيد.

البرغماتية هي فلسفة المردود بمعنى أن النتيجة وحدها هي التي تنفي أو تؤكد حقيقة وصحة أي نظرية معرفية، فإذا ادعيت مثلاً أن هذه النظرية الهندسية أو تلك أصلح لبناء هذا الصاروخ، فإن نجاح اطلاقه هو وحده الذي يؤول إليه الحكم الفصل فيما تقول، وبعبارة أخرى من سياقنا الذي نحاول أن ندخلكم فيه في تاريخ الفلسفة، كان على النظريات الاشتراكية أن تنجح خارج إطار العشائرية اليهودية، كي تثبت صحة عالميتها، فالواقع هو الذي يصدق أو يكذب أي ادعاء بأحكامه المنطقية المعيارية، ولا يتوقف صدق الادعاء على الأحكام القيمية السفسطية المروجة له.

على أن لا نفهم من فلسفة المردود ما يغله الشيء عليك من ربح، فأنت قد تربح إذا بعت مئة ألف نسخة من كتابك فمردوده جيد بهذه

---

(1) أنظر «شارل بيرس» مؤسس الذرائعية البرغماتية، روزنتال، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت 1987 م، ص 98.

(2) محيط المحيط، مرجع سابق، ص 307.

الحالة، لكن السؤال البرغماتي هو أنه لو لم يكن في هذا الكتاب فائدة ما، لما اشتراه مئة ألف شخص، فمردوده ليس مربحك منه، بل ما حوى من جوانب الحقيقة التي جذبت الناس إليه، فإذا رصدت هذه الجوانب التي جذبت الناس إليه ومدى الحقيقة فيها، فوجدتها تحتوي على حقيقة استمرارية ما «Synechism» تتلاءم مع الحقيقة المطلقة اللاحتمية، قلت إن هذا الكتاب يمكنه أن يفيد نظرية المعرفة «Epistemology»، وإلا فهو مهم دعائياً أو للإطلاع عليه وعلى فكر صاحبه أو لأي سبب تافه آخر.

النجاح ليس معيار الحقيقة ـ وهذا هو أساس سوء فهم البرغماتية ـ، بل مردود الحقيقة المعرفية هو معيارها، أي الفائدة التي تفيدها المعرفة واقعياً من الشيء أو النظرية المطروحة، فالمعرفة فاعلية يحركها فينا حاجة داخلية لها، تهدف حسب «بيرس» إلى الفهم والتقييم المنطقي الذي يؤدي بأفكارنا لأن تكون واضحة وضوح الرياضيات والمنطق، وهو الذي تخرج من «هارفرد» بالرياضيات والعلوم، لذلك أصر على أننا كي نفهم مصطلحاً ما بصورة واضحة، يجب أن نسأل أنفسنا عن الفرق الذي يمكنه أن يحدثه فهم هذا المصطلح، في حل أو تقييم مشاكلنا الشخصية مع ما نعرف، وهذا هو الشيء الذي يشكل معنى هذا المصطلح، أي أن الشيء يجب أن يعني لك شيئاً حتى تفهم معناه، فإذا لم يعن لك أي شيء فلا معنى له عندك، وما البرغماتية بهذا المعنى عند «بيرس» إلا منهج تأكيد أو التأكد من المعاني المطروحة عليك بهذا المصطلح أو ذاك، فالبرغماتية هي نظرية القصد أو المعنى بهذا المعنى.

وهذا الرأي يرى بأن كل حقيقة مهما كانت موضوعية ولا تحرك فيك أي معنى، لا قيمة لها؛ فنحن نُحَصِلُ معارفنا كممارسين لها لا كمشاهدين حياديين إزاءها، وبعبارة أخرى نحن ما نريد أن نعرف، وهذا هو أساس «إرادة الاعتقاد»[1] الذي توسع به «جيمس» بشكل خرج به عن أفكار «بيرس» الأساسية، مما دفع «بيرس» إلى البرغماتيسية، بينما أفكار «بيرس» أقل شيوعاً عن البرغماتية من أفكار «وليم جيمس»، وهذه الأفكار هي التي

---

(1) William James, The Will to Believe, Longmans and Green and Co, N.Y. 1897.

دفعت بالبرغماتية نحو تبرير الدين يقول: (وبالعودة إلى ما يقوله الدين حول هذا السؤال نصل إلى صلب مقالي، حيث للدين أهمية في التاريخ البشري... بمعناه المفارق الذي أعلن فيه منذ الآن أن ما يسمى بنظام الطبيعة، الذي يتضمن هذا العالم بكل خبراته، هو مجرد جزء من كون كلي... يحتم الإيمان بنظم أخرى أهم غير منظورة)[1]، أقول: لم ينجر «بيرس» لهذه الأفكار التبريرية، وظل على اعتقاده بأن المعرفة أداة من أهم أدوات البقاء.

ألم نشر منذ بداية هذه الدعوة للدخول في تارَيخ الفلسفة، إلى تحويل القدرات التلاؤمية العقلية الإنسانية بالفكر من هدف البقاء، إلى محاولة إدراك المطلقات بالوعي، والذي قام به الإغريق وها هو «بيرس» يعيده لهم، ليعلن أن أفضل وسائل البقاء لا الذكاء في قدراته الاحتيالية، بل المعرفة التي يمكننا استخدامها في الواقع، مع الواقع ونطورها من خلال مردوده فيها.

المعرفة قدرة توضيحية تفسيرية للأشياء، متى قدرت عليها صارت علماً يقينياً، ويقين العلم هنا في مدى قدرته على التفسير، وإعادة صياغة الواقع بصورة أوضح، هذا هو أساس تحليل معنى المعيارية العلمية «Normative Science»[2]، وهذا كان ضد كل يقينية في العلم، بتحليل ماذا نقصده إذا قلنا عن شيء يقيني، وهو السؤال نفسه الذي لا زال العلم يطرحه إلى اليوم منذ القرن التاسع عشر؟! وهو أنه من المسلَّم به أن العلم يقيني وحتمي، لكن ماذا تعني بالحتمية واليقين؟! غير التفسير كمردود يوضح غموض الأمر أو الشيء؟!

هكذا أعلنت برغماتية «بيرس» استحالة وضع الشيء أو الأمر أمام الذات، ومعاملته كموضوع بمعزل عنها، كما يظن من يقترح أن هذا هو أساس الموضوعية في البحث العلمي، وكأن الإنسان مجرد شاهد على الوجود لا جزءٌ منه؟!

---

(1) Ibid., p. 51.

(2) Peirce on Norms and Ideals, op. cit, p. 25.

إن المعرفة مشاركة في الشيء عبر الولوج به بالتأمل وتصور ذاتنا أو جزء منها فيه، ولكي نهتم بمعرفة أي شيء برأي «بيرس» يجب أن يكون له صلة ببقائنا، وصلة مفيدة، على أن كل إنسان هو الذي يضع سلم هذه الأولويات، فالمسألة ليست في المعرفة مسألة يقين أو عدم يقين بهذا الأمر أو ذاك، بل هي مسألة قدرة على الإيضاح متصلة بمدى ما يخدم هذا الوضوحُ أو ذاك بقاءنا، على أن ندرك أنه لا يقين بصورة مطلقة في أي معرفة من معارفنا، ألم يكن الطيران مستحيلاً قبل أن يجربه «الاخوة رايت» عام «1903م»؟!

حتى العلم اليوم هو غير يقيني بمعنى أنه ينتقل كل يوم من يقين قليل إلى يقين أكثر عبر التجارب، وبذلك يتعدل أو يلغى منه ما يحتاج إلى إلغاء، أي الذي فيه معرفة لا تخدم هدف بقائنا أو لا تمت له بصلة.

والواقع هو أن «بيرس» الذي لم يكتب كتاباً، ترك الكثير من المقالات والدراسات الأكاديمية، التي لم يطلع عليها إلا حفنة من المهتمين بالفلسفة والعلوم الإنسانية، ومن بينهم «وليم جيمس» و«جون ديوي»، وقد كان «جيمس» من المهتمين بعلم النفس، لكنه حاز أيضاً على كرسي الفلسفة في جامعة «هارفرد»، وأسلوبه الأدبي المميز كان مليئاً بالمجازات، التي تجعل من قراءاته شيقة لكن غير دقيقة دقة «بيرس»، ولهذا السبب أيضاً كان منتشراً يقرؤه الكل، لذلك اهتم بالدين وعلم النفس إضافة إلى الفلسفة البرغماتية، كما أراد أن يفهمها هو[1]، فبينما وضع «بيرس» البرغماتية كنظرية معرفية تهتم بالمعنى، عاملها «جيمس» على أنها نظرية معرفة متعلقة بالحقيقة؟! مؤكداً الرأي الجاف الذي لم يمحصه بما فيه الكفاية، بأن كل ما هو ناجح صحيح وحقيقي، وبتطبيق هذا على الدين اعتبر أنه قد قدم خدمة للعقيدة المسيحية، بأنها إذا كانت تعطي الأفراد عزاء في حياتهم إذا آمنوا بها، فهي حقيقية صحيحة، ورغم إعلان «بيرس» انفصاله كلياً عن هذا الرأي، وتغيير اسم البرغماتية إلى البرغماتيسية، شن «برتراند رسل» هجوماً قوياً على برغماتية «جيمس»، معمماً هجومه حتى

---

(1) William James, Pragmatism, Longmans, Green and Co, N.Y. 1940, VII.

على «ديوي» صديقه، الذي سبق لنا الاشارة إلى أنه أنقذه من ورطته مع أسقف «نيويورك».

وأساس هجوم «رسل» الذي شكل أساس معركة لا تنتهي بين التجريبية والبرغماتية هو: حول نظرية المعرفة، فرسل يرى أننا إذا اعتقدنا بشيء اعتقاداً جزئياً، ذلك أمر، وإذا اعتقدنا به اعتقاداً كلياً أمر آخر، فعلى مر التاريخ حين وصل الناس إلى عقائد ثابتة جمدوا عندها، وأكثر من ذلك اضطهدوا غيرهم بسببها[1].

إن الحقيقة تعني عند البرغماتي كل ما يسمح بمزيد من المعرفة، ولذلك ادعى «جيمس» أن (الحقيقة بالنسبة اليه وإلى عقيدته هي الحقيقة العلمية ذاتها)[2]، ونحن نتبنى الحقائق العلمية لأنها تعطي مردوداً ناجحاً، ولكن «جيمس» لم يتنبه إلى أن(كل استقراء علمي يحتاج إلى معطيات بديهية واقعية «Facts»... فهناك حقائق واقعية... حقيقية بشكل ملزم... وهي ليست صحيحة ولا خاطئة كالقول بأن الأيام تتتابع، وهذا ليس صحيحاً ولا خاطئاً، إنه معطى واقعي فقط، بينما الحقيقة هي ما نقوله ونؤل الوقائع به نحن)[3]، وهذا أمر يختلف عن الحقائق العلمية التي تصلح لأن مفاهيمها صالحة لما يمكننا تأويله لصالحنا منها.

يقول «رسل» (إن ما نريد معرفته هو ماذا في ذهن الشخص الذي يقول أنا برغماتي)[4]؟؟ إن الحقيقة ليست مجرد تقدم في المعرفة فماذا تعني عبارة حقيقة (ان معنى أي عبارة يرتبط في ما في ذهننا عنها)[5]؟!

لذلك قرر «رسل» أن البرغماتية هي مجرد منهج معرفي، ويعترف بأنها (خاوية من الدوغما وأي افتراض نظري عدا منهجها)[6]، لأنه ليس

(1) Philosophical Essays, op. cit., p. 85.
(2) Ibid., p. 90.
(3) Ibid., p. 94.
(4) Ibid., p. 97.
(5) Ibid., p. 99.
(6) Ibid., p. 101.

فيها أي تجريبية، والتجريبية وحدها مصدر كل معرفة برأي «رسل».

والواقع أن خلو البرغماتية من الدوغمائية والايديولوجيا المعرفية، يجعل منها منهجاً معرفياً، قادراً على الدخول بكل عقيدة وأيديولوجيا وفكر، دون حتى الشعور به، وهذا ما سميته بالمناخ الفكري.

وهو بالذات صلب قوة «البرغماتية» وسبب انتشارها مع زيادة سيطرة أتباعها على العالم اليوم، بمناخهم الفكري لا العقائدي هذا، الباحث عن المردود من الشيء وفي الشيء، ومن الإنسان وفي الانسان بشكل معمم، جاعلاً من المعرفة عملية تفاعل بين موجِهٍ وموَجَّهْ، فكلما زاد تفاعلنا ـ حسب «ديوي» على الأقل ـ مع الشيء أو الآخر، زادت معرفتنا له، شرط أن نوجه نحن هذا التفاعل فنكون نحن المسيطرين.

فإذا كانت البرغماتية مجرد منهج يعطي للأشياء معناها الواقعي الحقيقي، فإن المعنى لأي فكرة هو كل ما تتضمنه هذه الفكرة من نتائج عملية، لذلك ذهب «جون ديوي 1859 م ـ 1952م» ـ الذي كان في بداياته «هيغلياً» ثم تحول نحو البرغماتية ـ، إلى أهمية الأداتية في البرغماتية «Instrumentalism»، إلى درجة أنه أطلق على نسخته الخاصة من البرغماتية هذه التسمية، وهي تعني أن الهدف الأساسي من الفكر والفعل الذي يصاحبه دوماً هو في كونهما أداة لحل مشكلات عملية[1]، وهو ما سبق واعتبرناه أداة من أدوات التلاؤم، فالفكرة تعني بكل ما يمكن ممارسته واكتشافه في الواقع دوماً.

وقد طبق «ديوي» هذه الفكرة على مجال واسع من الاختصاصات المختلفة، في حقول الفلسفة وعلم الجمال والتربية وعلم الأدائية النفسي «Functional Psy.»، وحتى في رياض الأطفال... الخ. كما شكل جماعة سياسية حاورت «تروتسكي» في منفاه بالمكسيك وحاولت حمايته هناك، ودافعت عن «رسل» في نيويورك كما سبق وأشرنا، وأصدر عدداً كبيراً من

---

(1) Encyclopedia International, op. cit., Vol 9, p. 313.

الكتب، وساعد في المسح التربوي في «تركيا والمكسيك والاتحاد السوفياتي» بعد أن قارب الثمانين من عمره.

لذلك وجد في نفسه القدرة على صناعة منطق جديد يخدم أداتيته البرغماتية هذه، فكتب كتابه الهام في المنطق كنظرية للبحث فقط، والذي ترجمه «زكي نجيب محمود»الذي كان يدعي أنه تجريبي إلى العربية[1]، والتجريبية كما أبنا تتهم البرغماتية بأنها نظرة واحدية التفكير في الحقيقة[2]، ومع هذا رأى «ديوي» القريب جداً من فلسفة «رسل» التجريبية، أن أكبر نجاح حققته نظرية المعرفة «Epistemology» الانسانية هو في مجال العلوم ـ وهذا رأي سنرى كيف دحضته التحولية الابستيمولوجية مع «كارسل بوبر»، وكيف أثبت الواقع في نهاية القرن العشرين خطأه بتلوث البيئة نتيجة التقنية العلمية ـ وسبب انتصار العلوم برأيه أننا نستطيع أن نركن إلى نتائجها، أكثر من نتائج أي معرفة أخرى، وهي أكثر فائدة من نتائج الفن أو الدين أو الفلسفة، فالمعرفة طالما هي نشاط إنساني سيظل العلم على رأس مستوياتها المعرفية، في بنيته المنطقية التي تسمح له بالاستقصاء الأفضل.

إن التفكير السليم برأي «ديوي» هو الوصول إلى صلب المعضلات ثم تعريضها بعد ذلك للتجربة، فإذا أكدت التجربة افتراضاتنا نكون قد حللنا الإشكال، مما يسمح لنا بمزيد من التقدم، وهكذا تنمو معارفنا في مختلف المجالات، وتختلف باختلاف مستويات المعرفة التي نتعامل معها، لكن في مستوى المعرفة العلمية نستطيع أن نركن إلى النتائج بوثوقية مطلقة، خلافاً لمستويات المعرفة الأخرى، لذلك يجب تعليم الأطفال من خلال الممارسة المخبرية «Learning by doing» لمزج النظر بالعمل[3]، حتى نشكل الفكر المنهجي الموفق بين العقلين النظري والعملي، وهذه الوثوقية المطلقة بنتائج العلم والمعرفة العلمية، حققت رأي «رسل» بإرادة الاعتقاد

---

(1) جون ديوي، المنطق نظرية البحث، دار المعارف بمصر، عام 1960 م.

(2) Philosophical Essays, op. cit., p. 131.

(3) John Dewey, The School and Society, The University of Chicago Press, Chicago 1900, The introduction.

التي تحكم كل الفكر البرغماتي، يقول (ان عمل القوانين إن هي عملت يصبح في توافق مع الذي رصدها وحقائقه، فنوع العملية في العلم يختلف بين إرادة الراصد والنتيجة، وهذا ما لا تعتبره البرغماتية)[1]، كذلك حققت هذه الوثوقية بنتائج العلم رأيه حين قال: إن (قلة من الفلاسفة حاولوا أن يصلوا إلى الحقيقة)[2] كما يدعي البرغماتيون، لأن الفلسفة سير في درب الحقيقة لا وصولٌ لها، وإلا تحولت الفلسفة إلى يقين.

و(نتائج اليقين الكامل ـ المطلق ـ في التاريخ البشري . . . هي التي بررت الطغيان. . . ألم تكن دماء البروتستانت من ثمار هذا عند الكنيسة الكاثوليكية؟)[3].

و«رسل» بقوله هذا يشير إلى خطر اليقين الأيديولوجي على أي فلسفة، بتحويلها إلى دوغما اعتقادية تظن اليقين والحق، فتبطش باسميهما، لكنَّ هناك خطراً أوسع من هذا اليقين لا في المذهبية الدوغمائية فقط ـ كما أشار إلى ذلك «رسل» ـ بل أيضاً في ترويج «البرغماتية» لثقة دوغمائيةٍ في العلم، لا في المذهبيات التي تلافت الخوض فيها، وقد أدت هذه الثقة بربط الحقيقة بالعلم إلى كل هذه النتائج المؤذية، من تطور العلوم بدون هدف محدد يعمل لصالح الانسان، إذ تطورت العلوم أحياناً ضد الإنسان بأدوات التدمير الذري والكيميائي الشامل، كما أنها حين ظنت أنها تخدم هدف «العملية» وبذلك تخدم الحقيقة، وهي تخدم الأداتية، وخدمة الأداتية «Instrumentalism» كما بررها «ديوي» هي المسؤولة اليوم عن تلوث البيئة، والاتجاه بكوكبنا نحو الانتحار الذاتي، قبل أن يتعرض لأي كارثة كونية، أو حتى حرب ذرية.

هل نستطيع أن نثق بالبرغماتية وبأداتيتها، اللتين خرجتا حتى على براغماسيسية «بيرس»، والعالم يتجه بنا نحو خضوع سياسي لسلطة أحادية، لم يعهدها من قبل في تاريخه البشري، ولا حتى في ذروة مجد «روما»،

---

(1) Philosophical Essays, op. cit., p. 95.

(2) Ibid., p. 88.

(3) Ibid., p. 85.

وهذه السلطة الأحادية برغماتية توجه العالم، بل تتجه به نحو أداتية خطيرة، مع سياسة أمريكا، وسلاحها الثقة المطلقة بالعلم، تماماً كما كانت عصور الظلام الأوروبية تثق بشكل مطلق بآباء كنيستها؟!

لعل في فلسفة «بوبر» فيما سمي بالتحولية الأبستيمولوجية، محاولة رد على هذا السؤال، واجابة غير مكتملة لأنها تدعو هي بحد ذاتها إلى التكامل كمنطلق لكل بحث مستقبلي ـ إذا أمكن ـ في ما يمكننا أن نوجهه نحو فلسفة المصير؟!



الخاتمة

التحولية الأبستيمولوجية وفلسفة المصير

بعد أن يَصدرَ أو يُنتَجَ العمل الفني لا يمكن تصحيح أي خطأ فيه، كذلك الحال بالنسبة لأخطاء التوراة لم يستطع «كوبرنيكوس» تصحيحها فأعلن كذبها، أما الفلسفةُ فشأنها أن لا تُصَحَّحْ إلا إذا فعل ذلك صاحبها، أما أتباع مذهبه فتصحيح أحدهم للآخر كناية عن صناعة اتجاهات داخل المذهب، كما شهدنا بشكل واضح في الفلسفة التجريبية، ولا ينجو من إمكان التصحيح بمعنى ضرورة التغيير في هذه المستويات المعرفية الثلاثة، إلا الدين الذي لا يلجأ إلى التحديد باسم الاشارة، كما في القرآن الكريم والاسلام كما بدأ، حيث ضمير الغائب يصلح لكل إشارة تتصورها فيه، أما مستوى المعرفة العلمية، فأسماء إشارته هي التحديدات الدقيقة لمعطيات الاستقراء، التي هي الوقائع الثابتة «Facts»، والتي ليست صحيحة ولا خاطئة بحد ذاتها، مثل: أن الأيام تتابع أو أن الأرض تدور حول الشمس، أو أن «البجع» لونه أبيض والذهب أصفر، وهذه التحديدات الدقيقة «Facts» حين نراقبها ونحددها ونصنفها بمفاهيم، ثم نحاول تحويل علاقاتها مع بعضها إلى ثوابت رقمية إذا أمكن، أي حين نحاول أن نحول الوقائع المشاهدة إلى مفاهيم والمفاهيم إلى معادلات رقمية إذا أمكن(*)،

(*) وهذا هو الاستقراء «Induction».

يمكن أن نخطئ بأن لا نرى كل الوقائع التي تحكم هذه الظاهرة مع تلك، أو فيها بحد ذاتها، فإذا رأى آخر الوقائع «Facts» التي لم نَرَها، وأضافها يصحح بذلك خطأ العلم.

العلم إذاً هو مستوى المعرفة الإنساني الوحيد القابل للتصحيح، بناء على الوقائع التي لا صح ولا خطأ فيها، لأنها مجرد معطيات.

والمعطيات كاللامحددات كضمير الغائب لا صح ولا خطأ فيها، والمعرفة الإنسانية عاجزة عن حصرها بالعقل النظري، وهي في حالة تكشفٍ مستمر في صلتها مع بعضها بالعقل العملي، ومع كل صلة جديدة يظهر تصحيح جديد، لنظرية علمية كانت يقينية في السابق.

هذا هو الذي حصل بالضبط في تعديل «أنشتين» لكل نظريات «نيوتن»، بعد اكتشافه للبعد الرابع للمادة، والذي استدعى ضرورة إهمال «نيوتن» حين العمل في الفيزياء اليوم، إلا من تاريخ العلوم.

المعرفة العلمية وحدها قابلة للتصحيح، وأكثر من ذلك تحاول أن تفيد في ترميم المعرفة الفنية، التي بدأت تتآكل كبرج «بيزا» أو «الموناليزا» أو أي عمل فني يحتاج إلى حماية طلائه، أو كيانه من التعرية «كأبي الهول»!!

والعلم حين يصحح أخطاء المعارف الأخرى، قد يدمرها بناء على معطياته، كما دمر علماء الفضاء والجيولوجيا أخطاء «التوراة»، لكن السؤال الخطير هو: ماذا لو تكشفت للعلم معطيات جديدة، فكوبرنيكس كما سبق ورأينا قرر حتماً وجزماً ويقيناً، بأن الأرض ليست محور الكون، لكن معطيات الوقائع «Facts» الجديدة عند «هوكنغ» جعلته أقل قطعية في هذا الأمر، ففي «كون لا نهائي يمكن اعتبار كل نقطة فيه مركزاً له»(*)، لذلك تساءل «هوكنغ» عما إذا كان العلمي حتمياً؟! وأجاب بنعم المشروطة بتغير المعطيات «Facts» التي هي لا صحيحة ولا خاطئة، ولا يقينية ولا عديمة

(*) ارجع إلى كوبرنيكوس ونيوتن في هذا الكتاب.

اليقين بحد ذاتها، هي موجودة هكذا كمعطى قبل كل تجربة، أي قبلية «A Priori» حسب «كانط» كما رأينا.

وكلما زادت معرفتنا زادت رؤيتنا لمزيد من علاقة معطى ما بغيره، وزاد أيضاً بروز معطيات جديدة، تحتاج إلى أن نربطها بما لدينا من «Facts».

ولذلك يمكننا أن نؤكد أن المعرفة العلمية هي المعرفة الوحيدة القابلة للتصليح والتصحيح!!

فإذا صُحِحَ العلم تغير، وبتغيره يتغير العقل العملي مما يحول العقل النظري نحو مشكلات فلسفية جديدة، وهذا هو معنى التحولية «الأبستيمولوجية» المعرفية «Epistemological plausibility».

فنحن حين نفكر بأمر في حياتنا العادية دون تمحيص فيه ـ استحسان جانب من جوانبه إذا ثبت تعادل نتائج كل الجوانب الأخرى ـ نخطئ، وما التمحيص إلا رؤية أدق لعلاقة المعطيات «Facts» ببعضها، وكلما كانت هذه الرؤية أدق وأحسب للاحتمال، اقتربنا من معنى المنهج العلمي في التفكير، لذلك قال «أنشتين» (إن دراسة الفيزياء هي نتاج منهج فكري منطقي)[1]، فدور العقل النظري في العلم كبير، وهو لا يخرج عن عملية تمحيص تشبه عملية التمحيص التي نمارسها في حياتنا اليومية، فنحن بحاثة عن المَفاهيم دوماً، لذلك قال «أنشتين»: (انني أؤمن بأن العقل النظري بإمكانه التقاط الواقع والحقيقة تماماً كما كان يحلم القدماء)[2].

وبناء على هذا وبعد مئتي سنة من الظن بعد «نيوتن» أن يقين المعرفة العلمية قطعي، لا تزعزعه الوقائع الجديدة، حصل العكس إذ غيرت الوقائع والمعطيات المكتشفة الحديثة تلك الحتمية، وأضيفت قوانين جديدة «بالنسبية» التي وضعها «ألبرت أنشتين 1879 ـ 1955 م Albert Einstein»، علماً بأن كل التصنيع الحديث لم يكن ممكناً لولا تطبيقات علوم «نيوتن»،

(1) Ideas and Opinions, op. cit., p. 322.

(2) Ibid., p. 274.

ومثل هذه التطبيقات كما رأى «أنشتين» غير دقيقة، ولا ممحصة تمحيصاً كافياً من العقل العملي.

(فهناك تناقض بين العالم الجسيمي «النيوتن» وحقول «ماكسويل»، وأثر هذا يعتمد على نسبية الحركة. . . فالضوء يتحرك بمعزل عن متلقيه. . . وهو يتحرك بسرعة واحدة)[1]، و«نيوتن» الذي تصور المكان خواءً منفصلاً عما يملؤه، لم يكن يتصور أن هذا الخواء أو الفراغ هو من نتاج ما فيه أي بعده الرابع، ولأننا لا نواجه يومياً بحركة الأجسام الكونية السريعة، أصبح منطقنا العام «Common Sense» لا يأخذها بعين الاعتبار، لذلك قرر «ايدنغتون Eddington» البريطاني أن العالمين «الميكروسكوبي» «Microscopic» الصغير والظاهر الكبير «Macroscopic» يتأثران ببعضهما بنسبية مذهلة[2]، ووقائع «Facts» الأول التي تؤثر بالثاني لم يدرسها «نيوتن»، وصارت أساس دراسة الفيزياء اليوم، أي أن الميكروفيزياء بوقائعها هي المؤثر الذي كان غائباً عن العلم في الفيزياء، وعلى ضوء هذه الحقيقة ظهرت مشكلات غير متوقعة، وهي: (اننا في كل مرة نوسع فيها مجال ملاحظتنا في العوالم الدقيقة ذات الطاقة العالية، نكتشف وجود بنى جديدة لا نعرف عنها شيئاً)[3] وكأن الأمر لا نهائي.

وهذه المعطيات الجديدة «Facts» حين ربطها لمعرفة صلتها بما لدينا من معطيات نحن فيها، تضطرنا إلى تصحيح كل نظرياتنا العلمية، فالتحولية المعرفية[*] صارت حقيقة واقعية، وهكذا صار البحث عن اليقين كما تمنى «ديكارت» أمراً بعيد المنال، في الوقت الذي تتحرك فيه التقنية كما لو أن فيزياء «نيوتن» ونظريات حفظ الطاقة، والاكتفاء الطبيعي والتعديل والتوازن الطبيعي صحيحة مئة في المئة؟!

---

(1) Ronald W. Clark, Einstein, Harry N. Abrams co, N.Y. 1984, p. 64.

(2) Ibid., p. 72.

(3) Black Holes, op. cit., p. 64.

(*) المعرفة بهذا المعنى تتحول ولا تتطور، لأن العلوم كلها تتجه اليوم على أساس تغيير مساراتها كلياً، خذ مثلاً على ذلك في مجال الطب، تحول مسار هذا العلم مع الصيدلة الذي سيشهده العالم بعد فك الشيفرة الوراثية، وانظر: دانييال كيفلس، الشيفرة الوراثية للانسان، عالم المعرفة، يناير/ كانون ثاني/ 1997 م.

هنا أصبح دور العقل النظري ضرورياً لإعادة الناس إلى رشدهم فيما يفعلونه بأنفسهم وبيئتهم، عبر يقينياتهم التي لا يريدون أن يصدقوا تهافتها.

وقد قام بأول خطوة في هذا الاتجاه: «كارل ريموند بوبر Karl Raimund Popper 1902 م ـ 1994م» النمساوي الذي رفض «النازية» و«الماركسية» بعد أن انخرط بهما على التتابع، وعاش حياة صاخبة مع العاطلين عن العمل وحتى المعاقين مما جعله على صلة وثيقة مع «ألفريد أدلر Alfred Adler» عالم النفس المنشق عن «فرويد»، الذي نبهه إلى عقد الدونية في كل تلك العقائد التي جذبته، بحثاً عن التعويض[1] عن أصوله اليهودية.

ثم عمل أستاذاً في «ڤيينا» قبل وصول «هتلر» الذي ضمها لألمانيا، ثم انتقل إلى «لندن» ودرّس هناك في مدرسة العلوم السياسية، المنطق ومناهج البحث العلمي، حيث مال إلى العزلة وبها راح يكثر من الكتب والبحوث، التي ظل ينشرها إلى أن مات «1994م»[2]، مؤكداً استحالة اليقين العلمي، ويكفي أن نلقي نظرة على أهم أسماء مؤلفاته حتى يظهر بجلاء لنا ما نقول وهي:

- منطق الاكتشاف العلمي، 1935 م.
- المجتمع المنفتح وأعداؤه، 1945 م.
- فقر التأريخ، 1957 م.
- التخمين والرفض، 1963 م.
- المعرفة الموضوعية، 1972 م.
- المطلب اللانهائي ـ الذي لا ينتهي ـ، 1976 م[3].

وقد دارت هذه المؤلفات وسواها حول أسئلة فلسفية جدية تواجه

(1) أنظر حالات العصاب عند «أدلر» فقدان الشعور الاجتماعي، وأهداف أخرى غير مفيدة للتفوق، والاختيار المهني، في كتابه، العصاب، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1982 م.

(2) A Dictionary of Philosophy, op. cit., p. 281.

(3) Ibid., p. 281.

النصف الأخير من القرن العشرين، وستصيب ذيولها مطلع القرن الواحد والعشرين، وهي ترتكز على مشكلة تحديد وتعيين حدود العلم، الذي سنظل نستخدم فيه الاستقراء، لكن دوماً إزاء وقائع متحولة بتحول زيادة اكتشافنا لمعطيات جديدة في هذه الوقائع «Facts»، تقدمها لنا الدقة المتزايدة بوسائل الملاحظة التي نتزود بها نتيجة تقدم التكنولوجيا، وهذا التقدم القائم على الإيمان لا اليقين بنظريات علمية ثبت بطلانها، مما يعني أن العلم أصبح قائماً على تقليد يقيني أو باليقين الزائف «Falsifiability»، خاصة وأننا بناء على هذه الحقيقة لا نجد نظرية علمية واحدة أمكن التأكد منها بصورة تامة، أو أنها أثبتت أنها متمنعة عن إعادة الصياغة، حتى نظريات «أنشتين» التي ظنت أن الكون ينكمش، وهو يتوسع.

نحن إذاً لا نملك حقيقة نهائية واحدة عن الطبيعة ـ الفيزياء ـ، لذلك لا نمتلك إلا مفاهيم زائفة حولها، نندفع بمعاملتها بها فنؤذيها ونؤذي أنفسنا.

والأسوأ من هذا الوضع في علوم الطبيعة، وضع العلوم الإنسانية، وظهور المدعين فيها أمثال «أوغست كومت» في علم الاجتماع و«ماركس وهيغل» في الفلسفة، و«فرويد» و«يونغ» في علم النفس وسواهم[1]، ممن أراد لمعارفه هذه أن تنهج نهج العلوم الفيزيقية، فافترضوا تطورية في هذه العلوم وفي التاريخ، ذات اتجاه ما؟! لم يختلفوا فقط إلا حول تحديده، وراحوا يطلقون التنبؤات الجزافية كالكهان تماماً[2]، مع أن ما نحن فيه اليوم تكنولوجياً واجتماعياً لم يكن بالإمكان التنبؤ به في القرن الماضي، فما بالك قبل ذلك مع «ماركس» مثلاً.

وكل المناهج التي أطلقت يقينياتها بأنها علمية، تبين أنها ليست حتى معرفية، فما المعرفة وما قيمتها في التصنيع الحديث الذي يدمر الطبقات الهوائية والتنفسية ويلوث الأرض، ويحرق أثمن ما نملك من مواد خام ـ

---

(1) Popper, The open Society and its Enemies, Five Vols, Princeton University Press, N.J. 1990.

(2) كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا النمطية في التطور التاريخي، دار الساقي، بيروت 1992، ص 7 ـ 9.

البتروكيمائيات ـ التي يمكنها أن تؤهلنا من الملبس حتى الغذاء، لننتج التكنولوجيا التي لا تفيد إلا بإدخال المزيد من الأمراض الصحية والاجتماعية علينا.

لذلك أطلق «بوبر» حكمه بأن الحقيقة الفيزيائية بعيدة عن فهم الانسان، بما يشبه النومن ـ وإن هو لم يستعمل هذه العبارة ـ ونحن نتأولها ـ الحقيقة الفيزيائية ـ بنظريات ونستخدم هذه النظريات على ظن فائدتها، وحتى إذا ظهر الكثير من أضرارها، نظل نستعملها؟! لأسباب اقتصادية وسياسية غرضية مجرمة، وطالما تعمل هذه النظريات وتفيد البعض(*)، فهم يصرون على تسميتها بالعلمية ليحموها بهذا اليقين الساذج، الذي لن يكتشف الناس سذاجته إلا حين يفرقون بين مفهوم التحولية فيه، بشكل منفصل عن مفهوم التطورية التي ظنوها حقيقة مطلقة حتى خارج البيولوجيا.

إن النظريات العلمية نظريات من نتاج العقل الانساني، والناجحة منها على أحسن الأحوال دون كثير من الأعراض الجانبية المؤذية، بشكل «برغماتي» نفعي بحت سيأتي من يظهر بطلانها في المستقبل.

وهذه الأعراض الجانبية ـ Side effects ـ التي تصاحب أنجع الأدوية، وأنجح التجارب في كل حقل علمي وميدان، هي في الواقع نتيجة نقص معرفتنا بكل جوانب الوقائع والمعطيات التي تحكم الظواهر؟! واستحالة هذه المعرفة التامة حتى في المجال الظاهرياتي؟!

ونحن حتى في حياتنا اليومية نتحرك ونطلق الأحكام دون تمحيص دقيق، ولو فعلنا لوقعنا بتحولية سلوكية تمنعنا من كل عمل وإنجاز.

علماً بأن كل ما ننجزه يحتوي على أخطاء جانبية ـ أعراض جانبية ـ قد يدفعنا الفكر حين مراجعتها إلى تشاؤمية استحالة أن نقوم بعمل صائب مئة في المئة مهما حالفنا الحظ، أما إذا تغاضت هذه الأخطاء عنا أو لم تصبنا معطيات الواقع التي لا نعرف صلتها السببية بما نقوم به، يبدو عملنا ناجحاً لوقت ما، ولا نجاح دائم.

(*) برغماتياً بالمعنى السيء لاستعمال هذه الفلسفة.

هذا هو الواقع الذي يحتم إذا حتم شيئاً، أن البحث عن يقين ما بأي أمر من الأمور منذ «ديكارت» حتى «رسل» أمر محال، لأن بروز أي معطى جديد «Facts» لم يكن معروفاً سيدمر كل قواعد ما نظنه معرفة قائمة، فكل ادعاء لا يمكن إجراء التجريب عليه وله معنى ما يمكن أن يكون حقيقياً، لأنه ناقص أو لا ينقصه سوى معطى واقعي قابل للتجريب عليه، ربما مختفٍ الآن وراء واقع «Facts» أو مجموعة وقائع لم نكشفها بعد، وهذا يعني أن التجريبية ليست شرطاً من شروط المعرفة، وإن كانت أهم شرط من شروط المعرفة العلمية.

ومثال ذلك أن إعلان وجود الله حقيقي رغم استحالة إمكان إخضاعه للتجربة، فهو ليس علمياً، لأن القول بأن الله موجود له معنى ومعطيات ـ ووقائع Facts ـ تشير إليه، ولا نعرف معظمها.

فكيف يجب أن تتحرك نظرية المعرفة «Epistemology» إزاء هذا الواقع التحولي المتحول؟!

يجيب «بوبر» وخاصة في كتابه: «المجتمع المنفتح وأعداؤه»[1] إننا في السياسة كما في مجال العلوم، بحالة تغيير مستمر لنظرياتنا الثابتة، لأن المجتمعات متحولة أيضاً، فالأفكار والنظريات الاجتماعية يجب أن تدرس على هذا الأساس، لذلك يجب أن نهتم بأن نبني بنى اجتماعية تستجيب بسرعة للتحولات، بدل تدمير البنى السابقة كما اقترحت «النازية» و«الشيوعية» ومن عزف على أوتارهما من «قوميات» و«اشتراكيات»، وهكذا يمكننا أن نتجنب القهر والسيطرات الاجتماعية، وهذا لا يتم إلا بفهم المجتمع على أنه معطى إنساني ـ واقع ـ لتحسين شروط العيش الإنساني الآن، لا في مستقبل ما بعد الثورات، ولا في مطلب مطالبة الناس بأي تضحية من أجل نبوءة قادمة لن ترى النور قطعاً، يمررونها عبر ما سماه «بوبر» بالثقافة التعليمية السيئة[2].

لقد تغير فهم الناس لفلسفة العلوم بعد «أنشتين» الذي أثبت صحة

---

(1) Ibid., p. 280.

(2) كارل بوبر، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، دار الساقي، بيروت 1990.

النسبية على أنقاض «نيوتن»، وفي الوقت الذي تصح فيه أيضاً نظريات الكوانتيوم الميكروفيزيائية هي الأخرى، وكلاهما أعطى ويعطي النتائج الدقيقة، ولا تفسير لهذا إلا بخطئهما معاً، خطأ لا يمكن للعقل العلمي تجاوزه الآن دون وقائع ـ Facts ـ جديدة غائبة عنا، وهذا يعني عدم التخلي عن المعرفة العلمية شرط إدراك أساسها التحولي، لأنها تعطينا مردوداً ما، أفضل من لا شيء.

ويعني أيضاً أن علينا الامتداد بهذه المفاهيم التحولية إلى كل معارفنا التي نريدها دقيقة، وأهمها معرفتنا الاجتماعية، فلنوجه تلك المعرفة إيجابياً لتحسين شروط العيش الاجتماعي للناس، بدل سلبية مطالبتهم بتدمير البنى الاجتماعية السابقة، بكل ثقافة سيئة سابقة، كما طالبت الثقافة الماركسية.

ففي المجتمع المنفتح سواء كان «ديموقراطياً» أو لم يكن، يتحقق هذا المطلب بالنقد والاعتراض البناء، لأجل مواكبة التغير المستمر في كل أوجه الحياة وكل المعارف الإنسانية في كافة مستوياتها، لا في مستوى المعرفة العلمية فقط، فنحن بالنتيجة كما سبق وأشرنا نسعى في كل منطقنا العام «Common Sense» نحو المفاهيم، وإن بدرجة أقل تمحيصاً من العلماء.

الاستقراء «Induction» هو السمة الأهم في كل تفكيرنا، وهو لا يقوم دون وقائع «Facts» حيادية جديدة أو قديمة، ذات أثر واضح أو جانبي، فلنبن هذه الملكة على أسس إيجابية تراعي التحولية الأبستيمولوجية في كل مستويات المعرفة الإنسانية، وهذه هي اللبنة الضرورية الأولى في فلسفة المصير، القائمة على إدراك أساسي هو أننا في صيرورة تركب سهم الزمن الصاعد، من قطب الانفجار الأول، إلى قطب التحطم النهائي، وعبر تحرك سهم الزمن هذا نحن نصير، أي نتحول دون أي حتمية تطورية، تحاول وضع قوانين لهذا التحول ثبت بطلانها؟!

نحن نصير بمعنى نتحول دوماً باتجاه المجهول، الذي يحمل في طياته وقائع ومعطيات جديدة دوماً، علينا أن لا نواجهها بنظريات معرفية إذا كانت صالحة لما سبق أن واجه الناس، فهي حتماً لن تصلح فيما

سيواجههم، إزاء كل الاحتمالات الكونية الممكنة، في المستقبل القريب أو البعيد.

وهنا يكمن بؤس وسخف كل أيديولوجيا وعلى رأسها الماركسية، بقدر ما تكمن أهمية التفلسف الدائم، في علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم الإنسانية، كافة على أنَّ تَوقُّع اتجاهات هذا التفلسف القريبة أو استقراءها يتصل بأولويات الحاجات الانسانية الماسة، ونحن نرى أن على رأس هذه الأولويات اليوم، مشكلة المصير التي نتجت عن الوثوقيات الساذجة بالحتميات العلمية، في كل ما يتركه العلم من آثار جانبية مؤذية في البيئة، وبين تسلط القوى الاجتماعية على بعضها بين الناس، وخاصة في المناخ البرغماتي غير الممحص، الذي ينتشر نتيجة الاقتداء والتقليد انتشار النار في الهشيم بين الأمم، وخاصة في العالم الثالث بعد سقوط الشيوعية. لذلك لا بد من بروز فلسفة تبحث في المصير الإنساني في كيفية تلافي أخطاء الفلسفات السابقة من جهة، مع مراعاة التحول العنيف في اتجاهات مصير الانسان القادم من جهة أخرى، بمعزل عن الحتميات التطورية السخيفة، والتنبؤات الاشتراكية البالية، والمرابح النفعية «Utilitarians» القصيرة النظر، مع التنبه إلى أن الأسوأ من كل أيديولوجيا دوغمائية والأخطر، هو استنشاق المناخ البرغماتي دون الشعور به، والعمل ضد «البرغماسية» الأخلاقية فيه ذاته.

نحن نتجه بسهم زمن صاعد نحو مستقبل مجهول من كل علم ومعرفة إنسانية، وما لم نراع فهم هذا الأمر بكل أبعاده الخطيرة سنتبجح باليقين، فنؤذي أنفسنا قبل أن ندمر مصيرنا على هذا الكوكب، فإذا نبهت نتائج اليقين المطلق الجانب العدواني في الإنسان في الماضي، وبررت الطغيان كما أشار إلى ذلك «رسل»، وهو محق بكل مثل تاريخي استحضره، فإن اليقينيات العلمية التي أثبتت التجربة أنها محالة في كل العلوم وخاصة الانسانية منها، إذا تمسكت البشرية بأي واحدة منها في هذا القرن الجديد، ستطغى على نفسها هذه المرة طغياناً لا يماثله طغيان في ما سبق من تاريخ، وإذا ثبت ثمة يقين فهو البحث الدائم عن اليقين، هذا هو قدر الانسان ومعنى التفلسف، فإياكم وادعاء الوصول ما دمتم في هذه الكينونة،

تلك هي الصرخة الأولى التي يجب أن تطلقها فلسفة المصير، ولهذا دعوناكم للدخول معنا في تاريخ الفلسفة، لفهم منطق التفلسف الحديث في أساس مرتكزاته الثابتة القديمة، بالسير على درب البحث عن الحقيقة لا ادعاء أي وصول.

الفهرست

السيرة الذاتية الأكاديمية للمؤلف

- تاريخ الميلاد: 1366 هـ/ 1946 م.

المؤهلات العلمية

- ليسانس - بكالوريوس في الفلسفة وعلم الاجتماع - جامعة دمشق، 1970 م.
- دبلوم الدراسات العليا في التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 1971 م.
- دبلوم العلوم الإنسانية في الدراسات الشرقية والاجتماعية، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1973 م.
- شهادة الماجستير بدرجة امتياز الشرف الأولى ببحثه حول مفهوم «العصبية» عند ابن خلدون، 1974 م، الجامعة اللبنانية.
- شهادة الدكتوراه في الفلسفة الاجتماعية بدرجة امتياز، جامعة فوردهام في نيويورك، 1978 م.
- رئيس لقسم علم الاجتماع المساعد في جامعة الملك عبد العزيز بكلية الآداب لمدة سنتين، 1978 م.
- عضو نادي الرئاسة في جامعة فوردهام في نيويورك كمستشار.
- President's Club at Fordham University, New York.
- شهادة شكر وتقدير من جامعة الملك عبد العزيز لإنجازاته عن عام 1401/ 1402 هـ.
- عضو هيئة تحرير مؤسس لمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، عام 1401 هـ.

ـ انتخب رئيساً لقسم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز عام 1403 هـ.

ـ أستاذ مشارك في جامعة فوردهام في نيويورك.

ـ عضو اتحاد الكتاب العرب «لجنة الدراسات والبحوث» 1997 م.

ـ أستاذ مشارك في جامعة American Academy of Technology, affiliation مع جامعة بارينغتون وجامعة Arcatech من عام 1999 وحتى اليوم.

المؤلفات المنشورة

1 ـ المسيحان والعصبية في الإسلام والصهيونية، مطابع الكريم الحديثة، لبنان، 1973م.

2 ـ Ibn Abd Al-Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality, Fordham University Library, N.Y., 1978.

3 ـ في سبيل علم اجتماع إسلامي، دار المجمع العلمي، جده، 1399 هـ، 1979م.

4 ـ شارك في ترجمة كتاب: «Urbanization in the Middle East» التمدين في الشرق الأوسط، دار القلم، بيروت، 1980م.

5 ـ Text in Sociology (Level 3), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402/ 1982.

6 ـ Text in Sociology (Level 2), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402/ 1982.

7 ـ عصبية لا طائفية، دار القلم، بيروت 1982م.

8 ـ فلسفة التصوف: طاقات وقدرات، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1992م.

9 ـ بين الإرادة والإنجاب، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1992م.

10 ـ The Rahmanic Verses, A Commentary on Atheism in Islam, Dar Al Asalah, Beirut, 1995.

11 ـ ترجمة بحث واشنطن ايرفنغ حول الحضارة الإسلامية في الأندلس «الحمراء»، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996م.

12 ـ الوجود والموت والخلود، دار القلم، بيروت 1996م.
13 ـ الميتافيزياء والواقع، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1998م.
14 ـ The History of The Prophet Muhammad, Dar Al-Arkam, Beirut, 1997.
15 ـ الفكر والوعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998م.
16 ـ ذهنية الالغاء، مؤسسة بحسون، بيروت، 1998م.
17 ـ الحب والفاجعة، مؤسسة بحسون، بيروت، 1999م.
18 ـ ترجمة بحث واشنطن ايرفينغ، محمد وخلفاؤه، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 1999.
19 ـ محمدﷺ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999م.
20 ـ نقض الالحاد، مجد، بيروت، 2000م.
21 ـ أخبار سقوط غرناطة، الانتشار العربي، بيروت، 2000م.
22 ـ اشكالية الشر، دار علاء الدين، دمشق، 2001م.

2002/1/675



دعوة للدخول
إلى تاريخ الفلسفة

يستعرض هذا الكتاب تاريخ الفلسفة بطريقة قصصية مبتكرة ـ هي في عزل النص عن كل المجازات الأدبية التقليدية ـ عبر ما أطلق عليه الدكتور هاني يحيى نصري اسم: منهج فلسفة المصير، مبيناً كيف تجسدت هذه الفلسفة في مقالات وأفكار العديد من الفلاسفة، منذ بداياتها الأولى في القرن السادس قبل الميلاد مع "طاليس" فالفلسفة قبل السقراطية حتى "أفلوطين"، مروراً بالفلسفة الرومانية فالفلسفة العربية حتى عصر النهضة الأوروبية وما أفرزه من خطين رئيسين هما: الفلسفة التجريبية والعقلانية، وما أديا إليه من فلسفات معاصرة لا زالت تؤثر في الفكر الانساني حتى ـ بعد سقوط الماركسية و"أدلجة" الفلسفة ـ لتصيغ توجهات المعاصرة العلمية والثقافية في كل المجالات، والتي منها "البرغماتية" ـ الفلسفة التي تصيغ التوجهات الثقافية الاميركية وتريد الامتداد الكوني عبر العولمة اليوم ـ والوجودية فالبنيوية، إلى ما نحن فيه من اتجاهات **"تحولية"** تراعي النسبية والاحتمالية بأوسع معانيها في كل المجالات المعرفية والاجتـ ... ة الانسانية، والتي تتجه بشكل واعد وقوي نحو رؤية مصير ا... ل عن الاعتقادات "الايديولوجية الدوغمائية" والأفكار المسبقة ا... للبشر كل أنواع البؤس والتدمير.

I... -13-5

